فن علم الکلام پر ایک بےنظیر کاوش

تنویر الافہام

فی بعض مسائل فن علم الکلام



تالیف

حضرت مولانا ثناء اللہ صفدر صاحب

تقریظ

متکلم اسلام مولانا محمد سجاد الحجابی صاحب زید مجدہم

محقق العصر مولانا محمد عاصم قاسمی فاضل دار العلوم دیوبند

ناشر

مکتبہ فاروق

گڑھی عبد اللہ خان، شاملی الہند

فہرست

..................☆☆☆..................

﴿محقق العصر مولانا محمد عاصم قاسمی بہرائچی یوپی فاضل دارالعلوم دیوبند (ہند)﴾

☆الحمدلله رب العالمين،والصلوة والسلام على اشرف الانبياء والمرسلين وعلى آله الطاهرين واصحابه الطيبين المغفورين المبشرين بالجنة فى حياتهم الطيبية ......

امابعد! گزشتہ چندسالوں سے ایک فرقہ ضالہ کی طرف سے سادہ لوح اورعلوم آلیہ سے ناواقف عوام کوصفات الہیہ وآیات متشابہات کالغوی معنی بتاکرراہ حق سے پھسلانے کی کوششیں جاری ہیں۔

علماءاہلسنت حنفیہ حضرات چونکہ اس بحث کونظرانداز کرکے خالص توحیدوشریعت کی تعلیم وتبلیغ میں لگے تھے اس وجہ سے وسواس الخناس کوبہت اچھا موقعہ فراہم ہوتارہا۔لیکن جب پانی حد سے گزرنے کےقریب ہوا،اورعلماءاہلسنت نے اپنے ادراک سے سمجھ لیاکہ اب عوام شریعت کے مقاصدکوچھوڑکرزیغ وضلالت کے طلاطم میں غرق ہونے کوقریب ہےاوراسی طلاطم ہائے ضلالت کوہی موج رحمت سمجھنے لگےتو ان وارثان انبیاء نے اپنی جماعت کے کئی افراد چنے کچھ افراد کوتدریس پرفائزکیا کچھ کوتبلیغ پر مامورکیااورکچھ افرادنے اس ضلالت کی ظلمت میں حق کا چراغ جلانےکاکام اپنے ذمہ لیا۔

پھرانہوں نے واقعی حق وصواب کا دیاروشن کرہی دیاجس سے بہت سے لوگ ہدایت ودرستگی کا راستہ پاگئے۔

انہیں جوان مردافراداورمجاہدین میں سےآفتاب علم عالم ربانی مولانا ثناءاللہ صفدر(زاده الله فضلا وكرامتا) بھی ہے۔جنہوں نے ضلالت کےسیل رواں کےقریب علم کلام کی ایک مضبوط

مینڈھ باندھ دی جس میں اکثر لوگوں کو بہنے سے بچانے کا کام کیا ہے۔

یہ کتاب حضرت کے علم کلام پر کاوشوں کا ثمرہ ہے اس کے مطالعہ کرنے سے ذہن و دماغ ضلالت کی طرف مائل ہونے سے بچ سکتا ہے۔اس کتاب کو بھارت میں بھی شائع ہونا چاہیئے تھا جس کیلئے مناظر اہلسنت مولانا مفتی عبداللہ رشادی سلفی حنفی (زادہ اللہ علما) نے اپنے ذمہ لے لیا ہے۔

میری دعا ہے کہ اللہ تعالی مولانا ثناء اللہ صفدر صاحب دامت برکاتھم العالیہ کے ذریعہ مزید دینی کام لے اور اس کتاب کو نافع اور ہدایت کا ذریعہ بنائے۔اور مفتی عبداللہ سلمہ کو بھی اپنی شایان شان اجر عطاء فرمائے۔

احقر الوری محمد عاصم قاسمی بہرائچی۔فاضل: دارالعلوم دیوبند

مدرس: مدرسہ عربیہ مدینۃ العلوم یوپی (ہند)

26 ذی قعدہ 1443ھ/ مطابق 27 جون 2022

............☆☆☆............

متکلم اسلام مولانا محمد سجاد الحجابی صاحب دامت برکاتہم العالیہ (پاکستان)

☆الحمدلله و کفی و سلام علی عباده الذین اصطفی--------امابعد!

☆فاعوذ بالله من الشیطان الرجیم:بسم الله الرحمٰن الرحیمْ۔

☆ قال الله سبحانه و تعالیٰ:۔لیس کمثله شیء وهوالسمیع البصیرْ۔(الآیة)

☆وقال رسول صلی الله علیه و سلم: کان الله ولم یکن شیء غیره۔او کما قال علیه الصلوة و السلامْ۔ (الحدیث رواه البخاری فی صحیحه)

یہ بات روز روشن کی طرح عیاں ہے کہ اسلام کے اندر علم الکلام ایک بنیادحیثیت رکھتا ہے بلکہ علماء کرام نے اس کو"رئیس العلوم " کہاہے چنانچہ صاحبِ نبراس علامہ فرہاری رحمۃ اللہ علیہ اپنی مایہ ناز کتاب میں لکھتے ہیں کہ:علوم عالیہ کی چھ قسمیں ہیں۔

(1)تفسیر(2)حدیث(3)فقہ(4)اصول فقہ(5)تصوف(6)علم الکلام

اور پھران چھ علوم میں سیرئیس العلوم علم الکلام ہے۔اوریہی وہ علم ہے جس کی وجہ سے اسلام مدلل ومبرہن ہے۔اسی وجہ سے حجۃ الاسلام مولانا محمدقاسم نانوتوی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ:اسلام کی بنیادمعقول یعنی علم الکلام پر قائم ہے۔اوریہی وہ علم ہے جس کی وجہ سے ہم غیروں کواور کفارکواسلام کا معتدومتوازن راستہ دلائل عقلیہ ونقلیہ کے ذریعے سے دکھاسکتے ہیں،خصوصااس زمانے میں الحادکا فتنہ دنیاکے ہرطرف پھیلتا جارہاہے،مغرب تو مغرب اسلامی مما لک میں بھی الحاد اپنا بد بودار اورخطرناک پنجہ گاڑنے کی ناکام کوشش کررہاہے ایسے حالات میں اسلام کا دفاع علم کلام ہی کے ذریعے ہوسکتا ہے اورانہی کے دلائل عقلیہ کے ذریعے سے ہم اسلام کا بھول بالا کرکے غیروں کو مطمئن کرسکتے ہیں لہذا اس زمانے میں علم کلام کے اندرسعی کرنااوراس میں مہارت حاصل

کرنا ایک امر واجبی ہے۔اس فن میں تحریر اور پھر درست انداز میں تحریر عصر حاضر کی اہم ترین ضرورت ہے۔

میرے قابل احترام جناب گرامی قدر مولانا ثناء اللہ صفدر صاحب دامت برکاتہم العالیہ نے اس موضوع پر ایک کتاب بنامِ (تنویرالافہام فی بعض مسائل علم الکلام) لکھی ہے اس کو جابجا میں نے مطالعہ کیا اور اہل السنّت والجماعت کے موافق پایا۔

مولانا دامت برکاتہم سے بہت پرانا تعلق ہے مجھے یاد ہے مولانا نے ہمارے دورہ علم الکلام (2012) کی تقریر کو سبقا سبقا لکھی تھی اور مجھے دکھائی بھی تھی۔ مجھے معلوم ہے کہ مولانا ماشاءاللہ اس فن کے جاننے والے ہے اور یہ تحریر اس کی بین دلیل ہے۔

میں ان مختصر الفاظ پر اکتفاء کرتا ہوں جی تو چا رہا ہے کہ بہت کچھ لکھو اور بہت کچھ کہو لیکن تنگی وقت دامن گیر ہے۔

یہ بندہ عاجز اس وقت رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے روضہ مقدسہ کے بالکل قریب مسجد نبوی میں بیٹھا ہوا ہے اور یہ الفاظ املاء کروا رہا ہے۔ اللہ رب العزت اس عظیم مبارک مسجد اور صاحب قبر امام الانبیاء محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی برکت سے اس تالیف کو نافع بخش بنائے اور ان کو مقبولیت عطاء فرمائے۔ والسلام۔۔۔۔

☆قال بفمه محمدسجادالحجابی عفاالله عنه:نزيلا فی المسجدالنبوی قبة روضة مقدسة للنبی صلی الله عليه وسلم

﴿تحريرا فی 22ذی القعدة، 1444،الموافق: 11 يوليوم، 2023﴾

انتساب

بندہ حقیر پُرتقصیر اپنی اس تالیف کی نسبت اس شخصیت کی طرف کرتا ہے جس نے اپنے پُر زور دلائل کی روشنی میں امریکہ اور نیٹو (اتحاد میں شامل) جیسے اسباب سے لیس ممالک کی سرپرستی میں کام کرنے والے خوارج (دواعش) کے ایوانوں میں زلزلہ طاری کیا۔

جس نے ایک ایسے ماحول میں دیوبندیت کو پروان چڑھایا جہاں دیوبندیت کی صحیح تشریح وہابیت سمجھی جاتی تھی۔ جی ہاں جس نے تمام تر آداب کو ملحوظ خاطر رکھ کر افراط وتفریط سے بچتے ہوئے جمہوریت پر نقد کرکے امت کو وحدت اور اسلامی نظام کی طرف متوجہ کیا۔

جو بیک وقت ایک عظیم مصنف، مجاہد، محدث اور مفسر تھا، جہاں وہ ایک طرف 25 سو کے لگ بھگ طلباء کرام کو تفسیر، حدیث اور فقہ کی فیوضات سے روشناس کراتے رہے وہاں وہ تمام باطل فرقوں کی تعاقب میں ان کیلئے دردسر بھی بنے ہوئے تھے۔

باوجود یہ کہ موقوف علیہ میں ایشیا کے کسی جامعے میں بھی آپ سے زیادہ طلباء کرام کی تعداد کسی کے پاس بھی نہیں تھی لیکن آپ نے صرف درس وتدریس پر اکتفاء نہیں کیا بلکہ کفار وخوارج کے خلاف بنفسِ نفیس میدانِ کارِزار میں شہادت کی تمنا لئے ہوئے لڑتے رہے بلکہ اسی راہ میں افغانستان کے سخت ترین عقوبت خانوں میں قید وبند کی دردناک ایام بھی گزار چکے۔

میری مراد جامع المعقول والمنقول محدث زماں وکیل احناف غازی اسلام شہید سعید شیخ رحیم اللہ حقانی صاحب رحمہ اللہ ہے، جس کی تلاش میں دشمنانِ اسلام خصوصا خوارج بہت عرصے سے تاک میں بیٹھے ہوئے تھے، کئی دفعہ زوردار حملے بھی کیے مگر رب کو مقررہ وقت تک آپ کی زندگی منظور تھی چونکہ موت سے کسی کو چھٹکارا نہیں بالاخر خوارج ہی کے ہاتھوں کابل کی سرزمین کو اپنے خون سے سیراب کرتے ہوئے جام شہادت نوش فرما گئے۔۔۔اللھم تقبل شھادته وارفع درجاته۔

……عرض مؤلف……

ہر ذی شعور کو اس بات کا بخوبی ادراک ہے کہ اس وقت امتِ مسلمہ انتہائی مشکل، حساس اور نازک دور سے گزر رہی ہے۔ مسلمان عرصہ دراز سے اغیار کے تیرِ ستم کا نشانہ بن رہے ہیں۔ اسلام کے نام لینے والوں کو مذہبی اخلاقی اور اقتصادی لحاظ سے کھوکھلا کرنے کی عالمی سطح پر کوشش ہو رہی ہے۔ اب ان حالات میں مسلمانوں کا آپس میں غیر ضروری مسائل کو چھیڑ کر عوام الناس کو مختلف قسم کے اختلافات کی بھینٹ چڑھانا دانشمندی نہیں بلکہ اپنے پاؤں پر کلہاڑی مارنے کے مترادف ہے۔ لیکن کیا کیجیے بعض ناعاقبت اندیش آئے دن یا تو غیر ضروری مسائل میں امت کو الجھاتے رہتے ہیں۔ یا پھر ایسے مسائل کو زیر بحث لا کر متنازع بناتے ہیں۔ جن پر چاروں مذاہب کے مجتہدین فقہاء، محدثین اور متکلمینِ اسلام کا باہم اتفاق چلا آ رہا ہے۔ ظاہر ہے ایسے متفقہ مسائل کو متنازعہ بنائے جانے پر ہمارا خاموش بیٹھنا ایک طرف اگر سادہ لوح مسلمانوں کے ایمان وعقیدہ بگڑنے کا ذریعہ ہے۔ تو دوسری طرف کتمانِ حق جیسے خطرناک جرم کا سبب بھی ہے۔ برصغیر پاک و ہند میں اہل حدیث کے نام سے ایک فرقہ ہے، جو بارہا فروعی مسائل کو یا اہل سنت والجماعت کے متفقہ اصولی (عقیدوی) مسائل کو عوام میں متنازعہ واختلافی انداز میں پیش کرتے رہے ہیں۔ انہی میں ایک مسئلہ استواء علی العرش کا بھی ہے۔ یقین کیجیے ایسے مسائل میں بعض اوقات بحث کرنے سے انسان ایمان سے بھی ہاتھ دھو بیٹھتا ہے۔ مذکورہ مسئلے کا تعلق علم الکلام سے ہے۔ راقم اس فن میں فقط ابتدائی درجے کا طالبعلم ہے نا کہ کوئی ماہر محقق یا مدرس۔ بلکہ اس فن کے ماہرین اس دور میں قریباً عنقا ہو چکے ہیں۔ جہاں تک ہماری معلومات ہیں پاکستان میں محقق العصر مولانا سجاد الحجابی صاحب (حفظہ اللہ) ہی اس فن کے ماہر کہلاتے ہیں۔ جن سے سالانہ تعطیلات میں اندرون وبیرون ملک سے آئے ہوئے کثیر تعداد میں علمائے کرام مستفید ہوتے رہے ہیں۔ سعادت کی بات یہ ہے کہ سن 2012ء میں حضرتِ استاد نے علم الکلام کا جو دورہ کرایا تھا۔ بفضلِ خدا اس دورے کے تمام اسباق کو پہلی دفعہ

تفصیلاً پشتو سے اردو میں ترجمہ کرنے کی سعادت بندہ ہی کے حصے میں آئی۔اوران اسباق کی ایک کاپی استاد محترم کو بھی ان کے کہنے پر ارسال کی ز۔۔۔۔ ہے نصیب انہوں نے اس پر خوشی کا اظہار فرمایا۔

آمدم برسر مقصد! قریبًا چار پانچ سال سے بندہ کے مسلکی دروس سوشل میڈیا پر وقتًا فوقتًا نشر ہوتے رہتے ہیں۔ان میں دس اقساط پر مشتمل "مسئلہ استواء علی العرش" کے اسباق بھی نشر کیے گئے۔جنہیں کافی سراہا گیا۔مختلف ممالک سے تعریفی پیغامات موصول ہوئے اوراس سلسلے کو جاری رکھنے اورمزید دروس کا اضافہ کر کے تحریری صورت میں شائع کرنے پر مخلصین کا اصرار بڑھتا رہا لیکن دیگر درسی مصروفیات کی بناء پر ایک عرصے تک کام موقوف رہا دوڈھائی سال کے بعد اب اللہ تعالی نے لکھنے کی ہمت عطا فرمائی تو بیس دروس کا مجموعہ تیار ہو گیا۔جن میں اکثر اسباق مولانا سجاد الحجابی صاحب حفظہ اللہ کے دورہ علم الکلام ہی سے ماخوذ ہیں۔البتہ ترتیب اور بعض مقامات پر اضافہ جات بندہ ہی کے ہیں۔جبکہ کچھ دروس کے انتخاب میں مختلف عربی اوراردو ماخذ پر انحصار کیا گیا ہے۔ناشکری ہوگی اس موقع پر اگر ہمارے انتہائی مخلص دوست مفتی زین اللہ جان ادینوی المظہر ی الحنفی الدیوبندی صاحب غفرلہ کا تذکرہ نہ کیا جائے جن کی شبانہ روز محنت سے ہمارے بکھرے ہوئے دروس کو کتابی شکل مل گئی۔آپ نے انتہائی خلوص نیت اور محنت سے اس کتاب کی تیاری میں میرا بھرپور ساتھ دیا۔آپ کی دلچسپی اور مستقل تعاون کے بغیر یہ کام ممکن نہ تھا آپ کی بےلوث خدمت میرے دل پر نقش ہے اور یہ احسان ہمیشہ یاد رکھا جائے گافجزاہ اللہ خیرا۔اللہ تعالی ہماری اس ٹوٹی پھوٹی خدمت کو اپنی بارگاہ میں مقبولیت سے نوازے۔﴿آمین﴾

﴿☆ ثناءاللہ صفدر☆ فاضل جامعہ مدنیہ لاہور پاکستان ☆......5/5/2021......﴾

درس نمبر (1)

چند اہم اصطلاحات

مذکورہ درس میں ہم ان چند ضروری اصطلاحات کی وضاحت کرتے ہیں جو آنے والے دروس میں بار بار استعمال ہوئے ہیں۔

حکم عقلی کی قسمیں:۔ ایک چیز کیلیے دوسری چیز کا اثبات یا ایک چیز سے دوسری چیز کی نفی کو حکم کہتے ہیں۔ مثلاً زید عالم ہے۔ خالد جاہل نہیں ہے۔ پہلی مثال میں زید کے لیے علم کے اثبات کو اور دوسری مثال میں خالد سے جہالت کی نفی کو حکم کہتے ہیں۔ حکم کی تین قسمیں ہیں۔ شرعی، عادی اور عقلی۔ نماز پڑھنا فرض ہے۔ سود کھانا حرام ہے۔ یہ دونوں مثالیں حکم شرعی کی ہیں۔

آگ جلاتی ہے۔ برف ٹھنڈک پہنچاتی ہے۔ یہ دونوں حکم عادی کی مثالیں ہیں۔ دو کا دوگنا چار ہے۔ دو ضدیں ایک ساتھ جمع نہیں ہوسکتیں۔ یہ حکم عقلی کی مثالیں ہیں۔ پھر حکم عقلی کی تین قسمیں ہیں۔ وجوب، استحالہ اور امکان۔ جس کا حکم وجوب ہے وہ واجب ہے، جس کا استحالہ ہے وہ مستحیل ہے جس سے محال و ممتنع بھی کہتے ہیں۔ اور جس کا حکم امکان ہے وہ ممکن اور جائز ہے۔

واجب:۔ عقل جس کے نہ ہونے کو درست نہ جانے۔ یعنی عقل صحیح کے نزدیک کبھی بھی یہ نہیں ہوسکتا کہ جو واجب ہے وہ غیر موجود ہو۔ اور واجب صرف اللہ تعالی ہی کی ذات وصفات ہیں۔

محال:۔ عقل جس کے ہونے کو درست نہ جانے۔ یعنی عقل صحیح کے نزدیک کبھی بھی یہ نہیں ہوسکتا کہ جو محال ہو وہ موجود ہو۔ مثلا اللہ تعالی کا عاجز ہونا یا اس کا کوئی شریک ہونا وغیرہ۔

نوٹ:۔ محال کو مستحیل اور ممتنع بھی کہا جاتا ہے۔

ممکن:۔ عقل جس کے ہونے اور نہ ہونے دونوں کو درست جانے۔ مثلاً زید کا وجود بھی ہوسکتا ہے اور وجود کے بعد وہ معدوم بھی ہوسکتا ہے۔ اللہ تعالیٰ کی ذات صفات کے سوا جو کچھ ہے سب کا وجود عقلاً ممکن ہے۔ ممکن کو جائز بھی کہا جاتا ہے۔

امام ابو عبداللہ محمد بن یوسف سنوسی رحمۃ اللہ علیہ(895ھ) نے اپنی مشہور تصنیف "ام البراہین" میں خطبے کے فوراً بعد فرمایا: اِعْلَمْ اَنَّ الحُکْمَ العقلیَّ یَنْحَصِرُ فی ثلاثة اقسام: الوجوب، والاستحالة، والجواز۔ فالواجب: مالا یُتَصَوَّرُ فی العقل عَدَمُهُ۔ والمستحیل: مالا یتصوّر وجودُه۔ والجائز: ما یَصِحُّ فی العقل وجودُه وعدمُهُ"

ترجمہ:۔ "جان لے کہ حکم عقلی تین قسموں میں منحصر ہے (1) وجوب (2) استحالہ (3) جواز۔ پس واجب وہ ہے کہ عقل میں جس کے عدم کا تصور نہ کیا جاسکے۔ اور مستحیل وہ ہے کہ عقل میں جس کے وجود کا تصور نہ کیا جاسکے۔ اور جائز وہ ہے کہ عقل میں جس کا وجود اور عدم درست ہو"۔

محدود:۔ صاحب تاج العروس فی شرح القاموس علامہ سید مرتضیٰ زبیدی رحمہ اللہ علیہ (م1205ھ) نے فرمایا:۔ "المحدود الذی له حد یقف عنده وغایة ینتهی الیها"

ترجمہ:۔ "محدود وہ چیز ہے جس کی کوئی حد ہو جس کے پاس وہ رکے اور جس کی کوئی غایت ہو جس تک وہ انتہاء کو پہنچے"۔

(اتحاف سادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین جلد 2 ص 24 ناشر: مؤسسۃ التاریخ العربی، بیروت)

متناہی اور غیر متناہی:۔ متناہی وہ چیز ہے جس کی کوئی حد و انتہاء ہو اور جسے گنا یا ناپا جاسکے۔ جب کہ

غیر متناہی وہ چیز ہے جس کی حدوانتہاء نہ ہو۔اللہ تعالی کی ذات کے لیے یا اس کی کسی صفت کے لیے جب بھی غیر متناہی یا لا متناہی کا لفظ بولا جاتا ہے تو اس کا یہ مطلب ہرگز نہیں ہوتا کہ اللہ تعالی کی ذات یا صفت مقدار والی ہے اور اس مقدار کی حدوانتہاء نہیں ہے۔ بلکہ مراد یہ ہوتی ہے کہ چوں کہ اللہ تعالی کی ذات وصفات مقدار و حجم اس لیے اللہ تعالی کی ذات وصفات حدوانتہاء سے بھی پاک ہیں۔

جوہر:۔ جوہر یا جوہر فرد وہ ممکن ہے جو قائم بذاتہ ہو، یعنی جو بذات خود کسی جگہ میں قائم ہو اور جگہ میں قیام کے لیے کسی دوسری شئے کا محتاج نہ ہو۔ جوہر ہی کو "الجزء الذی لا یتجزی" (ایسا جز جو بٹ نہیں سکتا) بھی کہتے ہیں۔ یعنی ایسا ذرہ جس کی تقسیم نہیں ہوسکتی۔ کسی بھی چیز کو جب کاٹا یا توڑا جائے اور اس کے ٹکڑے ٹکڑے کیے جائیں تو چاہیے ان ٹکڑوں کا انتہائی باریک سفوف بنایا جائے آخر میں ایسے چھوٹے ذرات باقی بچیں گے جن کی مزید تقسیم نہیں کی جاسکتی۔ اور نہ ہی عقل صحیح کے نزدیک یہ ممکن ہے۔ ایسے ذرات جواہر کہلاتے ہیں۔

﴿علامہ سید مرتضی زبیدی رحمۃ اللہ علیہ (1205ھ) لکھتے ہیں﴾

"الجوھر ھو الجزء الذی لا ینقسم وھو اصل الشیء وھو ما یترکب منه الجسم"

ترجمہ:۔ "جوہر وہ جز ہے جو تقسیم نہیں ہوسکتا اور وہ شیء کی اصل ہے اور وہ ہے جس سے جسم ترکیب پاتا ہے"۔ (اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین، جلد 2 ص 24، ناشر: مؤسسۃ التاریخ العربی، بیروت)

عرض:۔ جو قائم بالغیر ہو۔ یعنی جو کسی جگہ میں موجود ہونے کے لیے کسی دوسری چیز کا محتاج ہو اور بغیر اس کے یہ بھی نہ پایا جاسکے۔ مثال کے طور پر رنگوں کا اپنا کوئی وجود نہیں ہوتا بلکہ وہ کسی چیز کے ساتھ

قائم ہوتے ہیں۔دودھ کا سفید رنگ بغیر دودھ کے وجود نہیں پایا جا سکتا اور ایسا نہیں ہو سکتا کہ دودھ کا رنگ تو پایا جائے مگر دودھ موجود نہ ہو۔چنانچہ علامہ سید مرتضی زبیدی رحمہ اللہ نے فرمایا:الاعراض صفات الاجسام كاللون والطعم والرائحة والحرارة والبرودة والاجتماع والحركة والسكون والاختصاص بالجهات والتحيز في المكان،والعرض لايبقى زمانين ولايقوم بنفسه وانما يقوم بغيره۔

ترجمہ:۔"اعراض جسموں کی صفات ہیں جیسا کہ رنگ،ذائقہ،بو،حرارت،ٹھنڈک،جمع ہونا،پراگندہ ہونا،حرکت،سکون،سمتوں کے ساتھ خاص ہونا،مکان میں سمانا۔اورعرض دوزمانوں میں باقی نہیں رہتا اور نہ ہی ازخود قائم رہتا ہے بلکہ وہ اپنے غیر کے ساتھ قائم ہوتا ہے"۔

(اتحاف السادۃ المتقین،جلد2ص24۔ناشر:مؤسسۃ التاریخ العربی،بیروت)

جسم:۔ جو دو یا دو سے زائد جواہر سے ملکر بنا ہو وہ جسم ہے۔یعنی جوہر سے مرکب ہوتا ہے اور اپنے وجود میں اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے۔جسم کا خوبصورت یا بدصورت ہونا یا موٹا یا دبلا ہونا اعراض ہیں جو جسم کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔علامہ سید مرتضی زبیدی رحمہ اللہ نے فرمایا:

الجسم ماله طول وعرض وعمق قاله الراغب وقال غيره هو مايتألف عن جوهرين فاكثر،وقال بعضهم هو جواهر مجتمعة،والله تعالى متعال عن حال الاجسام وافتقارها وقبولها الانقسام، فمن وصفه بالجسمية فقد ضل واَضل،وقدحكى البهيقي عن الحليمي ان قومازاغوا عن الحق فوصفوا البارى جل وعزبعض صفات المحدثين فمنهم من قال انه جسم تعالى الله عن ذالك۔

ترجمہ:۔"جسم وہ ہے جس کی لمبائی، چوڑائی اور گہرائی ہو، یہ علامہ راغب اصفہانی رحمہ اللہ نے فرمایا۔اوران کے سوا دوسرے علماء نے فرمایا: جسم دو یا دو سے زیادہ جوہروں سے ملکر بنتا ہے (یہ قول جمہور اہل سنت کا ہے۔راقم) اور بعض نے علماء نے فرمایا کہ جسم چند جمع شدہ جواہر کا مجموعہ ہے۔اور (ان تینوں تعریفوں پر) اللہ تعالی جسموں کے حال، جسموں کے محتاج ہونے اوران کی تقسیم کو قبول کرنے سے پاک ہے۔لہذا جس نے اللہ تعالی کو جسمیت سے متصف کیا تو بیشک وہ گمراہ اور گمراہ گر ہوا۔امام بیہقی رحمہ اللہ نے امام حلیمی رحمۃ اللہ تعالی علیہ کے حوالے سے بیان کیا ہے۔کہ ایک فرقے نے حق سے انحراف کیا تو باری عزوجل کو حادث چیزوں کی صفات سے متصف کیا، توان میں سے بعض نے یہ کہا کہ اللہ جسم ہے حالانکہ اللہ جسم سے پاک ہے۔

(مرجع سابق)

بعد، ابعاد ثلاثہ:۔"بعد" دوری کو کہتے ہیں۔یہ تین ہیں۔(1) طول یعنی لمبائی۔

(1) عرض یعنی چوڑائی اور (3) عمق یعنی گہرائی۔انہی تینوں دوریوں کو ابعاد ثلاثہ کہتے ہیں۔یہ ابعاد جسم کے ساتھ قائم ہوتے ہیں۔اور جس چیز میں یہ تینوں یا ان میں سے بعض ہوں اسے مُمتَد یا ذی امتداد کہتے ہیں۔اور جس چیز میں یہ تینوں بعد پائے جائے اسے قابل للابعاد ثلاثہ کہتے ہیں۔

حیِّز اور مُتحیز: ۔علامہ تفتازانی رحمہ اللہ (م 791ھ) نے حیِّز کی تعریف میں فرمایا: الحیز هو الفراغ المتوهم الذی یشغله ممتد او غیر ممتد"

ترجمہ:۔"حیز ایسی تصور کی گئی خالی جگہ ہے جس کو کوئی ذی امتداد چیز یا غیر امتداد چیز (یعنی جوہر)

پُر کرے"۔ (شرح العقائد مع جمع الفرائد،صفحہ 131،ناشر:المکتبۃ المدینہ کراچی)

مکان:۔ علامہ عبدالغنی نابلسی رحمہ اللہ علیہ(م 1143ھ) مکان کا لغوی معنی تحریر فرمایا:

المکان ھو ما استقر علیہ الشیء۔۔۔وفی القاموس:المکان الموضوع والجمع امکنۃ و أماکن۔

ترجمہ:۔"مکان وہ ہے جس پر کوئی چیز قرار پکڑے"۔۔۔۔قاموس میں ہے مکان جگہ ہے اور اسکی جمع امکنہ اور اماکن ہے۔(رائحۃ الجنۃ شرح اضاحۃ الدجنۃ صفحہ، 51 ناشر: دارالکتب العلمیہ، بیروت)

اہل سنت کے نزدیک مکان کی اصطلاحی تعریف یہ ہے کہ مکان ذھن میں تصور کی گئی ایسی خالی جگہ ہے جس میں جسم مشغول ہوتا ہے یعنی اس میں جسم کے ابعاد نفوذ کرتے ہیں۔

(الانصاف فیما أثیر حولۃ الخلاف، صفحہ:279 ناشر: الوابل الصیب، قاہرہ، طبع اولیٰ 2010ء)

حیّز اور مکان دونوں کی تعریفوں میں غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حیز عام ہے اور مکان خاص ہے۔یعنی مکان حیز ہی کی ایک قسم ہے۔اس لیے کہ حیز وہ خالی جگہ ہے جس کو ابعاد والی یا بغیر ابعاد کی چیز پُر سے پاک ہیں کرے۔جب کہ مکان وہ خالی جگہ ہے جس کو صرف کوئی ابعاد والی چیز ہی پُر کرے۔معلوم ہوا کہ جو ہر فرد کو کسی حیز میں متحیز تو کہا جاسکتا ہے مگر وہ کسی مکان میں متمکن نہیں کہلاسکتا۔جب کہ جسم کو کسی مکان میں متمکن کہا جاسکتا ہے جس طرح اُسے کسی حیز میں متحیز کہا جاسکتا ہے۔

جہت:۔ جہت کو اردو میں سمت کہتے ہیں۔عربی زبان کی مشہور و مستند لغت لسان العرب میں ہے:۔الجھۃ:۔الموضع الذی تتوجَّہ الیہ و تقصِدُہ۔

ترجمہ:۔"جہت ایسی جگہ ہے جس کی طرف تو توجہ کرے اور جس کا قصد کرے"۔

(لسان العرب: جلد15،صفحہ 556،ناشر: دارصادر، بیروت،طبعہ ثالثہ 1414ھ)

علامہ سید عبدالغنی نابلسی رحمہ اللہ (م1143ھ) تحریر فرماتے ہیں: الجھات جمع جھة وھی ست: فوق وتحت ویمین وشمال وقدام وخلف، والجھة عندالمتکلمین ھی نفس المکان باأعتبار اضافة جسم اخر الیه، ومعنی کون الجسم فی جھة کونه مضافا الی جسم اٰخر حتی لو انعدمت الاجسام کلھا لزم من ذلك انعدام الجھات، لان الجھات من توابع الاجسام واضافتھا کما قدمناہ فی المکان والزمان، وحیث انتفی عن اللہ تعالی الزمان والمکان انتفت الجھات کلھا عنه تعالی، وایضا لان جمیع ذلك من لوازم الجسمیة وھی مستحیلة فی حقه تعالی۔

ترجمہ:۔جہات جہت کی جمع ہے اور یہ چھ ہیں:

(1) اوپر (2) نیچے (3) دائیں (4) بائیں (5) آگے اور (6) پیچھے۔اور متکلمین کے نزدیک کسی دوسرے جسم کی طرف نسبت کے اعتبار سے جہت ہی خود مکان ہے۔(مثلاً اگر کوئی مکان کسی جسم کے اوپر ہے اور اُس مکان کے بھی اوپر کوئی دوسرا جسم ہے تو نیچے والے جسم سے وہ مکان اوپر کی جہت میں ہوگا جب کہ اوپر والے جسم کے اعتبار سے وہ مکان نیچے کی جہت میں ہوگا۔(راقم)

اور جسم کا کسی جہت میں ہونے کا معنی اُس جسم کا کسی دوسرے جسم کی طرف منسوب ہونا ہے۔یہاں تک کہ اگر سارے اجسام معدوم ہوجائیں تو اس سے ساری جہات کا معدوم ہونا لازم آئیگا۔

(رائحۃ الجنۃ شرح اضاحۃ الدجنۃ،صفحہ 52،ناشر: دارالکتب العلمیۃ، بیروت)

معلوم ہوا کہ جب ازل میں کوئی مخلوق نہیں تھی تو کوئی جہت بھی نہیں تھی، تو جب اللہ تعالی ازل میں

بغیر جہت کے تھا اور اُس کی ذات میں تغیر وتبدیلی نہیں ہوسکتی تو بیشک وہ مخلوقات کو پیدا کرنے کے بعد بھی بغیر جہت کے موجود ہے جس طرح کہ ازل میں تھا۔اور جب وہ جہت سے پاک ہے تو وہ کسی جگہ میں (یعنی کسی حیز میں) ہونے سے بھی پاک ہے اس لئے کہ جہت خود جگہ کو کہتے ہیں،اور جب اللہ تعالی متحیز نہیں تو وہ جوہر یا جسم بھی نہیں۔

قدیم وحادث:۔ قدیم وہ ہے جس کی کوئی ابتدا نہ ہو بلکہ جو ہمیشہ سے ہو یعنی اُس کے وجود سے پہلے عدم نہ ہو۔اور حادث وہ ہے جس کے وجود کی ایک ابتدا ہو،جس کو عدم کے بعد وجود ملا ہو۔

اللہ تعالی کی ذات وصفات کے علاوہ جو کچھ ہے سب حادث ہے اور ہر چیز کو اللہ تعالی ہی نے عدم سے وجود بخشا ہے۔قدیم صرف ذات وصفات باری تعالی ہیں۔علم عقائد کے مشہور امام علامہ

﴿سعدالدین بن عمر تفتازانی رحمۃ اللہ علیہ (م 791ھ) نے تحریر فرمایا﴾

"الموجود ان لم یسبق بالعدم فقدیم والا فحادث"

ترجمہ:"۔موجود اگر عدم سے مسبوق نہ ہو تو قدیم ہے ورنہ حادث ہے"۔

(تھذیب المنطق والکلام،صفحہ 35،ناشر:مطبعۃ السعادۃ:بجوار محافظۃ مصر،طبعہ اولی:1330ھ۔بحوالہ:کتاب:سبحان الرحمٰن صفحہ 46 تصنیف:علامہ پیر محمد ثاقب اقبال شامی۔ناشر:کنز الھدی انٹرنیشنل (یو_کے)۔

یہاں تک ضروری اصطلاحات ذکر کیے گئے،البتہ بعض کا ذکر بوجہ عام فہم ہونے کے چھوڑ دیا گیا۔جبکہ کچھ اصطلاحاتِ ضروریہ کی تشریح اپنے اپنے مقام پہ آجائیگی۔(ان شاءاللہ تعالیٰ)

......درس نمبر (2)......

......متقدمین کا مسلک اور دلائلِ اجماع......

نوٹ:۔مذکورہ درس تین مباحث اور ایک اہم مطالبہ پر مشتمل ہیں۔

مبحث اول:۔صفات کی اقسام............

مبحث دوم:۔متقدمین کا مسلک اور دلائلِ اجماع واقوالِ علماء............

مبحث سوم:۔تفویض کے متعلق غیر مقلدین کے اکابر علماء کرام کی تصریحات............

نوٹ:۔آخیر میں ایک اہم مطالبہ............

☆مبحث اول:۔صفات کی اقسام

مسئلہ ذات وصفات باری تعالی انتہائی نازک مسئلہ ہے ایسے مسائل میں گفتگو کرنا گویا ایمان سے ہاتھ دھونے کے مترادف ہیں مناسب یہی ہیں کہ ایسے مسائل کو عوام کی پہنچ سے دور رکھا جائے لیکن افسوس سے کہنا پڑتا ہے کہ عصر حاضر کے مجسمہ غیر مقلدین آج کل اسی مسئلے پر ہی بحث وگفتگو کرتے ہیں۔ بلکہ اپنے چھوٹوں اور طلبائے کرام کو اسی مسئلے پہ خوب تیاری بھی کرواتے ہیں۔

اس لئے ہم بھی بادل نخواستہ مجبور ہو کر بتوفیق اللہ اس مسئلے میں اہلسنت والجماعت کا موقف واضح کریں گے۔

متکلمین بطورِ تفہیم صفاتِ باری تعالی کی مختلف انداز سے تقسیمات کرتے ہیں مثلا صفات ذاتیہ اور صفات فعلیہ، صفات ثبوتیہ اور سلبیہ اسی طرح محکمات ومتشابہات۔تمام تقسیمات سے مخاطب کا

سمجھانا مقصود ہے کہ مخاطب آسانی سے اللہ تعالی کی صفات کو سمجھ سکے بہرحال ہم مشہور تقسیم قرآنی کی طرف آتے ہیں کہ صفات کی دو قسمیں ہیں محکمات اور متشابہات۔

محکمات کی تعریف:۔ محکمات وہ ہیں جن کا معنی ظاہر اور سمجھ میں آنے والا ہوں جیسے سمع بصر اور علم وغیرہ۔

یاد رکھیں! عقیدے کی بنیاد محکمات پر ہی رکھی جائے گی۔ محکمات کی اگرچہ بہت سی قسمیں ہیں لیکن چونکہ یہ محل نزاع نہیں اس لئے ان کو چھوڑ کر صفات متشابہات کی طرف چلتے ہیں۔

صفاتِ متشابہات کی تعریف۔ صفات متشابہات وہ ہیں جن کے معنی مبہم اور غیر واضح ہو یعنی انسانی عقل کی وہاں تک رسائی ممکن ہی نہیں۔

پھر متشابہات کی دو قسمیں ہیں۔

نمبر:1 ......غیر معلوم المعنی و غیر معلوم المراد یعنی جس کا نہ معنی معلوم ہو اور نہ ہی مراد معلوم ہو جیسے اوائل سوَر میں **حروف مقطعات مثلا** الم، کھیعص، حم عسق وغیرہ۔

یاد رہے کہ غیر معلوم المعنی و غیر معلوم المراد میں **معنی** سے **مراد لغوی معنیٰ** اور **مراد** سے مراد شرعی ہے۔

نمبر:2 ......دوسری قسم ہے معلوم المعنی غیر معلوم المراد۔ یعنی لغتا جس کا معنی تو معلوم ہو لیکن اس کی مراد شرعی معلوم نہ ہو جیسے استواء، ید، وجہ، ساق، ضحک اور نفس وغیرہ۔

☆ مبحث دوم:۔ ﴿متقدمین کا مسلک اور دلائلِ اجماع واقوالِ علماء﴾

صفات متشابہات میں چار مذہب ہیں۔ پہلا مذہب متقدمین کا ہے جس کو مفوضین بھی کہتے ہیں متقدمین کہتے ہیں صفات متشابہات مثلا ساتھ ساق، عین، ضحک، ید اور نزول وغیرہ کا اصل معنی اللہ تعالی ہی جانتے ہیں اللہ تعالی مشابہتِ مخلوق سے پاک ہے اور اللہ تعالی سے ان صفات کی کیفیت منتفی ہے۔

متقدمین کا مسئلہ یقیناً انتہائی احوط ہے آیات صفات میں لفظاً امرار علی الظاہر سے کام لے کے واللہ اعلم بمرادہ کہتے ہیں اور مشہور مجتہد ومحدث امام سفیان ثوری رحمہ اللہ کا قول متقدمین کے مسلک کی زبردست ترجمانی کرتی ہیں کہ (تفسیرہ قرائتہ وقرائتہ تفسیرہ) ترمذی شریف۔

یعنی ان آیات کی تفسیر وتشریح اس کی تلاوت ہے اور تلاوت اس کی تفسیر ہے مطلب یہ کہ ان آیات کی صرف تلاوت ہی کافی ہے باقی تفصیلات میں نہ پڑنا چاہیے۔

﴿اب متقدمین کے مسلک کے چند دلائل ملاحظہ فرمایئے﴾

(دلیل اول)......☆ آیت قرآنی ہے اللہ الصمد۔ سورۃ الاخلاص۔

مذکورہ آیت کی تفسیر میں علامہ نسفی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔ اَلَّذِیْ لَا یَحْتَاجُ اِلٰی اَحَدٍ وَیَحْتاجُ اِلَیْهِ کُلُّ احدٍ۔ یعنی صمد سے وہ ذات مراد ہے جو کسی کا محتاج نہ ہو اور سارے اس کے محتاج ہو۔

(تفسیر المدارک للامام النسفی جلد دوم صفحہ 842۔ تحت قولہ، اللہ الصمد۔)

استدلال:۔ آنکھ دیکھنے میں اللہ کا محتاج ہیں جبکہ اللہ دیکھنے میں کسی کا محتاج نہیں کان سننے میں اللہ کا محتاج جبکہ اللہ سننے میں کسی کا محتاج نہیں زبان بولنے میں اللہ کا محتاج ہے جب اللہ کسی چیز کا

محتاج نہیں۔

استدلال:۔جب اللہ تعالیٰ موجود ہونے میں جسم کا سننے میں کان کا دیکھنے میں آنکھ اور بولنے میں زبان کا محتاج نہیں اس سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جسم اور اعضائے جسم سے پاک ہے۔

(دلیل ثانی)......هوالاول والآخر والظاهر والباطن۔

یعنی اللہ تعالیٰ اول وآخر ہے اسی طرح ظاہر و باطن ہے۔

استدلال:۔یہاں پر محل استشہاد لفظ باطن ہے اب اگر اللہ تعال کے کیلئے ید، وجہ، عین، اور ساق وغیرہ کا ظاہری عرفی معنی مان لیا جائے تو اللہ تعالیٰ مدرک بالحواس ہو جائے گا اور الباطن نہیں رہے گا حالانکہ قرآن کہتا ہے الباطن۔

(تیسری دلیل)......عن عائشة رضی الله عنها قالت_تلا رسول الله صلى الله عليه وسلم هذه الاية!هوالذی انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن ام الكتاب،واخر متشابهات_الخ

قالت!قال رسول الله صلى الله عليه وسلم فاذا رايت الذين يتبعون ماتشابه منه فاولئك الذين سمى الله فاحذروهم۔(رواه البخاری ومسلم)

ترجمہ:۔''حضرت عائشہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے فرماتی ہیں کہ آپ علیہ السلام نے "هو الذی عليك الكتاب " آیات مبارکہ کی تلاوت کر کے فرمایا کہ!جب تم دیکھ لو کہ لوگ ان متشابہات کے پیچھے چلنے لگے تو سمجھو کہ یہی وہ لوگ ہیں جن کا اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا ہیں پس ان کو ڈراؤ یعنی متشابہات کے پیچھے نہیں پڑنا چاہیے بلکہ متقدمین کی طرح واللہ اعلم بمرادہ کہہ کر آگے چلو۔

......﴿مذہب سلف پر اجماع﴾......

قال الامام الحجة فخرالدین الرازی رحمه الله التمسك بالاجماع الصحابة رضی الله عنهم ان هذه المتشابهات فی القرآن و الاخبار کثیرة--------فلو کان البحث عن تاویلهاعلی سبیل التفصیل جائزا لکان اولی الخلق بذالك الصحابة و التابعون رضی الله عنهم،ولو فعلوا ذالك لاُشتهر و نُقِلَ بالتواتر،وحیث لم یُنقَل عن واحد من الصحابة و التابعین الخوض فیها،علمنا ان الخوض فیها غیرجائز۔

(اساس التقدیس صفحہ 140)

یعنی صحابہ کرام کا اس پر اجماع ہے کہ یہ متشابہات قرآن وحدیث میں بکثرت موجود ہے اگر انکی تاویل سے تفصیلاً بحث جائز ہوتی تو صحابہ کرام اور تابعین زیادہ اسکے لائق تھے کہ ان متشابہات میں تفصیلی کلام کرتے ،اگرانہوں نے ایسا کیا تو متواتر طریقے سے نقل ہوتا لیکن کسی بھی صحابی اور تابعی سے ان آیات متشابہات کے متعلق غور وخوض ثابت نہیں،تو ہم نے بھی جان لیا کہ ان میں خوض وفکر جائز نہیں۔

......﴿مذہب سلف پر علماء کے اقوال﴾......

......**قول اول :۔** امام سفیان بن عیینہ (متوفی 148ھ) کا شاگرد احمد بن ابی الجوزی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ سمعتُ سفیان بن عیینه کل ما وصف الله تعالی من نفسه فی کتابه فتفسیره تلاوته و السکوتُ علیه۔(کتاب الاعتقاد الی سبیل الرشاد ص 118 للبیہقی رحمہ اللہ)

......**قول ثانی:۔** امام محمد بن حسن الشیبانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

ماوصف الله بنفسه فی كتابه فقرائتُه تفسيره ليس لاحد ان يُفسره بالعربية ولا بالفارسية۔ (کتاب الاسماء والصفات مع حاشیہ 314)

......**قول ثالث:۔** قال الامام بن حجر۔الثالث امرارها على ماجائت مفوضًا معناها الى الله تعالى:قال الطيبى هذا المذهبُ المُعْتَمَدُ وبه يقول السلفُ الصالحُ۔

(فتح الباری390 جلد13)

امام ابن حجر رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: تیسرا امرار (گزرنا) ہے ان احادیثِ صفات کا جس طرح وہ وارد ہیں لیکن اسکے ساتھ ساتھ اس کے معنی کو مفوض (حوالے) الی اللہ کیا جائے گا۔علامہ طیبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ یہی مذہب معتمد ہے اور اسی پر سلف صالحین نے قول کیا ہے۔

......**قول رابع:۔** قال الامام الزركشى:وقد اختلف الناس فى الموارد منها فى الآيات والاحاديث على ثلاث فرق:الاول۔انه لا مدخل للتاويل فيها بل تُجرى على ظاهرها،ولا تُؤوِّلُ شيئاً منها وهم المشبهة۔

والثانى۔ان لها تاويلا،ولكنّا نُمسك عنه مع تنزيه اعتقادنا عن الشُّبه والتعطيل،ونقول لا يعلمه الا الله،وهوقول السلف۔

والثالث۔انها مؤلةٌ، واَوَّلُوهاعلى مابه،والاولُ باطلٌ،والاخيران منقولان عن الصحابة۔ (البرہان فی علوم القرآن ص260ج2)

امام زرکشی رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: آیات وحدیثِ متشابہات مین تین گروہ ہیں۔ پہلا یہ ہے کہ ان کی بالکل تاویل نہیں کی جائیگی بلکہ ان کو اپنے ظاہر پر جاری کی جائیگی۔ دوسرا یہ ہے کہ ان کی تاویل کی گنجائش ہے (یعنی مناسب تاویلی اجمالی کے ساتھ) لیکن ہم اس سے روکتے ہیں اس اعتقاد کے ساتھ کہ اللہ تعالی تشبیہ اور تعطیل سے منزہ وپاک ہے اور ہم کہتے ہیں کہ اس کا علم اللہ تعالی کو ہے اور یہی قول سلف صالحین کا ہے۔ تیسرا گروہ یہ ہے کہ ان صفات کی تاویل (درجہ ظن میں) کی جائیگی، اور علماء نے ان کی مناسب تاویل کی ہے۔ علامہ زرکشی رحمہ اللہ آخیر میں اپنا فیصلہ یوں سناتے ہے کہ پہلا گروہ باطل ہے اور آخری دو صحابہ سے منقول ہیں۔

......**قول خامس:۔** علامہ ذھبی رحمہ اللہ (متوفی 748ھ) امام مالک رحمہ اللہ کے متعلق تفویض کا قول نقل کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ "والمحفوظُ عن مالكٍ روايةُ الوليد بن مسلم۔ انّه ساله عن احاديث الصفات،فقال امرُّوها كما جائت بلاتفسير"۔

(سیر اعلام النبلاء ص 105 ج 8) تحت مالک ابن انس المدنی۔

یعنی صفات کے متعلق امام مالک رحمہ اللہ کا محفوظ مذہب یہ ہے کہ آیات صفات پر بغیر کسی تفسیر کے گزرنا۔ صفات متشابہات کا دیگر زبانوں میں ترجمہ:

سوال: کیا صفات متشابہات کا ترجمہ عربی زبان کے علاوہ دوسری زبانوں میں کیا جاسکتا ہے مثلاً کوئی آدمی "ید اللہ" کا ترجمہ اللہ کی ہاتھ سے کرے یا "وجہ اللہ" کا ترجمہ اللہ کے چہرے سے کرے کیا یہ جائز ہے کہ نہیں؟

علامہ بزدوی رحمہ اللہ اسی سوال کو ذکر کرتے ہیں۔ وهل يجوز إطلاق هذه الصفات بلسان سوى لسان العرب؟

بعض أهل السنة والجماعة « قـالوا: يجوز ذلك ولكن بشرط أن لا يعتقد أنه جارحة،
وبعضهم احتاطوا، وقالوا: لا يجوز .وهو الصحيح۔ (اصول الدین ص38)

یعنی کیا یہ جائز ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ان صفات کو عربی زبان کے علاوہ کسی اور زبان میں بیان کیا جائے؟

جواب:۔اہلِ سنت والجماعت کے بعض علماء نے کہا: یہ جائز ہے، لیکن اس شرط کے ساتھ کہ یہ عقیدہ نہ رکھا جائے کہ یہ صفات (مثلاً ہاتھ، چہرہ وغیرہ) کسی جسمانی عضو (جوارح) کی مانند ہیں۔

اور بعض علماء نے احتیاط کی راہ اپنائی اور کہا: یہ (غیر عربی زبان میں ان صفات کا اطلاق) جائز نہیں۔اور یہی (یعنی احتیاط والا قول) صحیح ہے۔

یادرہے: ایک ہے ترجمہ اور ایک ہے معنی۔

ترجمہ کہتے ہیں ’’ نقل الکلام بلغة اخری‘‘۔یعنی بات کو ایک زبان سے دوسری زبان میں نقل کرنا۔

اور معنی سے مفہوم، تشریح اور تفسیر وغیرہ مراد ہے۔

اوپر عبارت میں جو اجازت دی گئی ہے وہ صرف ترجمے تک محدود ہے معنی ظاہری حقیقی مرادی کی اجازت کسی بھی صورت میں نہیں دی جاسکتی۔

جیسے ایک ہے ’’ید‘‘ کا ترجمہ جو کہ ہاتھ ہے اور ایک ہے ’’ید‘‘ کا ظاہری حقیقی مرادی معنی جو کہ آلہ جارحہ ہے۔

اب اگر کوئی شخص ’’ید‘‘ کو متشابہات سے مان کر پھر ہاتھ کے ساتھ ترجمہ کرے تو ایک حد تک

اجازت دی جاسکتی ہے اور دوسری چیز ید کا حقیقی ظاہری عرفی معنی ہے جو کہ آلہ جارحہ ہے اسکی اجازت کبھی بھی نہیں دی جاسکتی کیونکہ آلہ جارحہ جسم کے ساتھ خاص ہے جبکہ اللہ جسم سے منزہ ہے۔

﴿اکابر کی کتب میں "ید" کا ترجمہ﴾

ہمارے بعض اکابر کی کتب میں "ید" کا ترجمہ ہاتھ سے کیا گیا ہے یا بعض حضرات نے کہا ہے کہ "ید" کا ترجمہ اگر ہاتھ سے کیا جائے تو بھی مضائقہ نہیں۔اس سے مخالفین استدلال کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دیکھئے آپ حضرات کی کتب میں "ید" کا معنی ہاتھ سے کیا گیا ہے ہم بھی یہی کچھ کرتے ہیں آخر ہم اور آپ میں کیا فرق رہا۔

جواب:۔ ماقبل میں ہم وضاحت کر چکے ہیں کہ ترجمہ الگ چیز ہے اور معنی الگ چیز۔

اکابر نے معنی مراد یا بالفاظ دیگر معنی حقیقی اور عرفی لینے کی اجازت ہرگز نہیں دی ہے (ید کا ترجمہ ہاتھ ہے اور اس کا معنی حقیقی ظاہری عرفی آلہ جارحہ ہے) بلکہ انہوں نے صرف ترجمے کی بات کی ہے اور پھر ترجمہ کے متعلق بھی ہم نے "اصول الدین" سے دو قول نقل کئے ہیں ان میں سے محتاط اور صحیح قول یہی ہے کہ ترجمہ بھی ذکر نہ کیا جائے۔

مبحث سوم:۔﴿تفویض کے متعلق غیر مقلدین کے اکابر علماء کرام کی تصریحات﴾

نوٹ:۔ خود غیر مقلدین علماء کا اقرار ہیں کہ تفویض اہل سنت کا مسلک ہیں۔

......مشہور غیر مقلد مولانا محمد سلفی صاحب (متوفی 1387ھ) شیخ عبدالقاہر کے حوالے سے بغیر کسی جرح وتنقید کے لکھتے ہیں کہ:۔"دوسری قسم فقہائے کرام کی ہیں جن میں اہل الراء اور اہل حدیث دونوں شامل ہیں۔ جو اللہ تعالی اور اسکی صفات میں تفویض کے قائل ہیں۔ یہ دونوں گروہ

اہل سنت ہیں۔اور یہ لوگ صفات باری تعالی میں تفویض کے قائل ہیں‘‘۔

(الفرق بین الفرق ص300 / فتاوی سلفیہ149)

اپنی دوسری کتاب میں لکھتے ہیں کہ: ائمہ سلف اور ائمہ اربعہ کا تقریباً اجتماعی مذہب تفویض کا تھا۔

(تحریک آزادی فکر اور حضرت شاہ ولی اللہ کی تجدیدی مساعی ص45۔مکتبہ نزیریہ)

اسی طرح مولانا ثناء اللہ امرتسری صاحب لکھتے ہیں کہ:۔’’محدثین اور سلف صالحین سب کا عقیدہ صفات کے متعلق تفویض تھا‘‘۔الخ۔ (فتاوی ثنائیہ ص201 ج1۔)

اور نواب صدیق حسن خان صاحب لکھتے ہیں کہ:۔’’صفات الٰہیہ کے مسلے میں صرف دو قول ہیں ایک قول ہے تفویض کے ساتھ تسلیم کرنا یہ مذہب سلف کا ہے اور یہی حق سچ اور راجح ہے‘‘۔۔۔۔۔۔۔۔الخ (مجموعہ رسائل ص102۔ماخوذ از التحقیق الجلی 53 تا54)

بہرحال صفات متشابہات میں تفویض کا عقیدہ بے شمار فقہائے کرام،محدثین اور سلف صالحین کا ہے مزید یہ غیر مقلدین کے اکابر بھی عقیدہ تفویض کو سلف صالحین کا حق سچ اور راجح مذہب سمجھتے ہیں۔لیکن افسوس موجود دور کے غیر مقلدین اپنے اکابر کہ بات کو بھی چھوڑ کر مجسمہ حضرات کی صف میں کھڑے ہوئے ہیں۔جن کی نشاندہی ان شائاللہ ہم آگے جا کے دوسرے دروس میں خوب مدلل کر کے واضح کرینگے۔

﴿صفاتِ متشابہات کے متعلق غیر مقلدین سے ایک مطالبہ﴾

محلِ نزاع متعین کرنے کے لیے چار نکات کی وضاحت ضروری ہے، جن میں سے تین باتیں فریقین کے مابین متفق علیہ ہیں، جبکہ چوتھی بات اختلافی ہے۔

پہلی بات:۔ صفاتِ متشابہات کا وجود مسلّم ہے۔قرآنِ کریم، احادیثِ رسول، اقوالِ صحابہ، بلکہ عام مسلمانوں کی گفتگو میں بھی یہ صفات بکثرت پائی جاتی ہیں۔مثلاً کہا جاتا ہے:"سب کچھ اللہ کے ہاتھ میں ہے"۔لہٰذا یہ بات طے شدہ ہے کہ صفاتِ متشابہات موجود ہیں۔اس نکتے پر فریقین میں کوئی اختلاف نہیں۔

دوسری بات:۔ صفاتِ متشابہات کے الفاظ کے لغوی معانی بھی موجود ہیں۔مثلاً "ید"، "وجہ"، "ساق"، اور "نفس" جیسے الفاظ کے معانی آپ کو ہر لغت کی کتاب میں بآسانی مل جائیں گے۔اس بات پر بھی دونوں فریق متفق ہیں۔

تیسری بات:۔ صفاتِ متشابہات کا ترجمہ بھی ممکن ہے۔ترجمہ کہتے ہے " نقل الکلام بلغة اخرٰی" یعنی ایک زبان کے کلام کو دوسری زبان میں منتقل کرنا۔مثلاً "ید" عربی لفظ ہے اس کا ترجمہ اردو میں "ہاتھ" سے کیا جائے گا۔

علماءِ کرام بارہا تنبیہ کرتے رہتے ہیں کہ صفاتِ متشابہات کا ترجمہ کرتے وقت ہاتھ، چہرہ وغیرہ جیسے الفاظ استعمال نہ کیے جائیں، تا کہ عوام کا ذہن متعارف ہاتھ اور چہرے وغیرہ کی طرف منتقل نہ ہو۔بہرحال، ان تین باتوں پر فریقین کا اتفاق ہے۔

چوتھی بات:۔ (جومحلِ نزاع ہے):صفاتِ متشابہات کا جومتعارف معنی بین العباد مراد ہیں، کیا اللہ تعالیٰ کی ذات میں وہی معنی مراد لیا جا سکتا ہے؟ یہی وہ نکتہ ہے جہاں اختلاف پیدا ہوتا ہے۔

ہم اہل السنۃ والجماعۃ کا مؤقف یہ ہے کہ جو معنی بین العباد مراد ہے وہی معنی ہم اللہ تعالیٰ کی ذات میں مرادنہیں لے سکتے بلکہ اس کی حقیقت اللہ ہی کومعلوم ہے۔

جبکہ غیر مقلدین بسا اوقات صفات متشابہات سے وہی حسی اور عرفی معنی مراد لیتے ہیں، جومخلوق کے لیےاستعمال ہوتے ہیں۔

......**غورطلب بات:۔** جب ہم اہلِ حدیث حضرات سے چوتھے نکتے کے بارے میں دلائل طلب کرتے ہیں—جواصل اختلاف کا مقام ہے—تو یہ حضرات لاعلمی یاخلطِ مبحث کی بنا پر پہلی شق پر دلائل دینا شروع کر دیتے ہیں۔اور صفاتِ متشابہات کی لمبی فہرست پڑھنا شروع کر دیتے ہیں،مثلاً:تبارك الذی بیده الملك بل یداه مبسوطتان،إلیه یصعد الكلم الطیب،یوم یكشف عن ساق،ویبقی وجه ربك ذو الجلال والإكرام۔

حالانکہ ان آیاتِ کریمہ کا پیش کرنا اصل اختلاف کوحل نہیں کرتا، کیونکہ صفاتِ متشابہات کے وجود پرتو کسی کواختلاف ہی نہیں۔اس پر دلائل دینے کی ضرورت نہیں،اختلاف تو شق نمبر چار میں ہے۔

یعنی کیاان کا وہی معنی مرادلیا جاسکتا ہے جومخلوق کے لیے معروف ہے؟

لہٰذااسی نکتے پرکوئی ایک دلیل قرآن،سنت یااقوالِ ائمہ سے پیش کی جائے۔

ہم پہلے ہی اس بات کی وضاحت کر چکے ہیں کہ صفاتِ متشابہات کا وہ معنی جواللہ کی ذات میں مراد

ہے، وہ ہمیں معلوم نہیں، کیونکہ ہم نے اللہ کی ذات کو دیکھا ہی نہیں۔اور جب ذات کو نہیں دیکھا، تو ان صفات کا معنی بھی ہم معلوم نہیں کر سکتے۔

یاد رکھیں! صفاتِ متشابہات کے الفاظ میں "مضاف" کا معنی باعتبار "مضاف الیہ" کے بدلتا رہتا ہے۔

مثلاً: وجہ الإنسان: دیکھئے انسان کے چہرے میں ناک، کان، آنکھ، جبڑا، داڑھی، مونچھ، رخسار وغیرہ سب شامل ہوتے ہیں۔

وجہ الفرس: یعنی گھوڑے کا چہرہ۔

اب اگر کوئی شخص گھوڑے کو دیکھے بغیر پوچھے کہ:" کیا گھوڑے کے چہرے میں بھی مونچھ اور داڑھی ہوتی ہے؟" تو ظاہر ہے کہ وہ حقیقت کو نہیں سمجھ سکتا جب تک گھوڑے کو خود نہ دیکھ لے۔

معلوم ہوا صفات متشابہات میں مضاف کا معنی باعتبار مضاف الیہ کے بدلتا رہتا ہے جب تک "مضاف" کا مشاہدہ نہ کیا جائے، تب تک اس کا مفہوم سمجھنا ناممکن ہے۔

چونکہ ہم نے اللہ تعالیٰ کی ذات کو دیکھا نہیں، تو آیتِ کریمہ "ویبقی وجہ ربك ذو الجلال والإكرام" میں "وجہ" سے کیا مراد ہے؟ ہم اسے نہیں جان سکتے۔اور نہ ہی اس سے متعارف بین العباد معنی مراد لینا درست ہے۔اسی اصول پر دیگر صفاتِ متشابہات ـــ مثلاً "ید"، "عین"، "ساق"، اور "نفس" ـــ کو بھی قیاس کیا جائے گا۔یعنی ان سے وہ معانی مراد لینا درست نہیں جو بندوں کے درمیان معروف و مشہور ہیں۔

..................☆☆☆..................

درس نمبر (3)

......تفویض معنی پر بیس (20) عبارات......

بدقسمتی سے کہنا پڑتا ہے آج کل ہمارے اپنے ساتھیوں کو بھی صفات متشابہات میں اہل السنّت والجماعت اور غیر مقلدین کے مسلک کا پتہ نہیں۔غیر شعوری طور پر بعض شیوخ حضرات بھی غیر مقلدین کا مسلک بیان کر کے اسکی نسبت متقدمین کی طرف کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ صفات متشابہات کا معنی معلوم ہے البتہ اسکی کیفیت معلوم نہیں۔حالانکہ یہ متقدمین کا مسلک ہرگز نہیں بلکہ وہ تو کیفت کی نفی کے ساتھ ساتھ معنی کی تفویض بھی کرتے تھے۔

مزید ظلم یہ کرتے ہیں کہ تاویل کی تردید کر کے کہتے ہیں کہ یہ تو ابطال صفت ہے حوالہ بھی امام صاحب رحمہ اللہ کی کتاب فقہ اکبر سے دیتے ہیں۔

حالانکہ نہ تو امام صاحب مطلقاً تاویل کو رد کرتے ہیں اور نہ ہی یہ ہمارے یہ بے خبر حنفی حضرات تاویل جزمی وتاویلی احتمالی سے واقف ہیں۔یعنی ان لوگوں نے صفات متشابہات میں ایسا نظریہ اختیار کیا جو نہ متقدمین کے رہے اور نہ ہی متاخرین کے۔

......(1) امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ سے آیت صفات" کے متعلق پوچھا گیا تو جواب میں فرمایا۔نؤمن بھا و نصدق بھا و لا کیف و لا معنی و لا نرد منھا شیئا۔

(کتاب السنۃ/ ذم التاویل ص ۲۰)

یہاں پہ "ولا معنی" کے الفاظ سے صریح رد ہے ابن تیمیہ اور انکے اتباع پر کیونکہ یہ لوگ کہتے ہیں کہ

سلف آیت متشابہات کے معنی کو جانتے تھے لیکن کیف کو مجہول رکھتے تھے۔

حالانکہ یہاں یہ بات واضح طور پر معلوم ہوتی ہے کہ سلف صالحین آیات متشابہات پر ایمان لاتے تھے لیکن لیکن ان کی تفسیر میں نہیں پڑتے تھے۔جیسے کہ آج کل کے سلفی حضرات صفات متشابہات کی حقیقی عرفی لغوی معنی مراد لیتے ہیں۔

......(2)حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے صفات میں تین مذاہب نقل کر کے تیسرے مذہب کو یوں ذکر کیا ہے۔

الثالث:امرارها على ماجائت مفوضا معناها إلى الله تعالى۔

(فتح الباری،ص390،ج13)

یعنی تیسرا مذہب ان صفات کو پڑھ کر صرف ان ہر گزرنا ہے اور اس کے معنی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کرنا ہے اس عبارت کے متصل ہی حافظ نے لکھا ہے۔

" قال الطيبى: هذا هو المذهب المعتمد وبه يقول السلف الصالح۔

یعنی صفات میں مذہب معتمد یہی ہے اور سلف صالحین کا مختار بھی یہی ہے۔

نوٹ:۔ حافظ ابن حجر رحمہ اللہ کی عبارت میں واضح طور لفظ معنی کا ذکر ہے یعنی اس کا معنی مراد اللہ تعالیٰ ہی کو معلوم ہے۔

......(3)امام نووی رحمہ اللہ شرح مسلم میں صفات متشابہات کے متعلق سلف صالحین کا عقیدہ یوں بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:"اعلم أن مذهب معظم السلف أو كلهم فى أحاديث

الصفات و آيات الصفات أنه لا يتكلم في معناها، بل يقولون: يجب علينا أن نؤمن بها و نعتقد لها معنى يليق بجلال الله تعالى وعظمته، مع اعتقادنا الجازم أن الله تعالى ليس كمثله شيء، وأنه منزه عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوق۔ (شرح صحیح مسلم،ج3/ص19)

دیکھئے! صاف الفاظ میں کہا کہ " لا يتكلم معناها **"یعنی اس کے معنی میں ہم کلام نہیں کرتے۔ پھر بھی یہ کہنا کہ معنی معلوم، کیف مجہول۔ یہ درحقیقت اسلاف کے مذہب سے بغاوت ہی کہلائیگا۔**

......(4)"وَالْمَذْهَبُ فِي هَذَا عِنْدَ أَهْلِ العِلْمِ مِنَ الأَئِمَّةِ، مِثْلَ سُفْيَانَ الثَّوْرِيِّ، وَمَالِكِ بْنِ أَنَسٍ، وَابْنِ المُبَارَكِ، وَابْنِ عُيَيْنَةَ، وَوَكِيعٍ، وَغَيْرِهِمْ، أَنَّهُمْ رَوَوْا هذِهِ الأَشْيَاءَ، ثُمَّ قَالُوا: تُرْوَى هذِهِ الأَحَادِيثُ، وَنُؤْمِنُ بِهَا، وَلَا يُقَالُ: كَيْفَ؟وَهذَا الَّذِي اخْتَارَهُ أَهْلُ الحَدِيثِ، أَنْ تُرْوَى هذِهِ الأَشْيَاءُ كَمَا جَائَتْ، وَيُؤْمَنُ بِهَا، وَلَا تُفَسَّرُ، وَلَا تُتَوَهَّمُ، وَلَا يُقَالُ: كَيْفَ؟وَهذَا أَمْرُ أَهْلِ العِلْمِ، الَّذِي اخْتَارُوهُ، وَذَهَبُوا إِلَيْهِ۔

(ترمذی شریف، حدیث نمبر 2557)

اس سلسلے میں ائمہ اہل علم جیسے سفیان ثوری، مالک بن انس، ابن مبارک، ابن عیینہ اور وکیع وغیرہ کا مسلک یہ ہے کہ وہ ان چیزوں کی روایت کرتے ہیں اور کہتے ہیں: یہ حدیثیں آئی ہیں اور ہم اس پر ایمان لاتے ہیں، لیکن صفات باری تعالیٰ کی کیفیت کے بارے میں کچھ نہیں کہا جائے گا، محدثین کا مسلک یہ یہی کہ یہ چیزیں ویسی ہی روایت کی جائیں گی جیسی وارد ہوئی ہیں، ان کی نہ (باطل) تفسیر کی جائے گی نہ اس میں کوئی وہم پیدا کیا جائے گا۔

دیکھئے! امام ترمذی رحمہ اللہ فرمارہے ہیں کہ ان صفات پر ایمان لایا جائے اور اسکی کسی قسم کی تفسیر نہ

کی جائے اور "ولا تتوھم" کا معنی یہ ہے کہ اس کا معنی ظاہری حقیقی مراد لینا جائز نہیں اس طرح "کیف" کی نفی بھی کردی۔

واضح رہے کہ "ولا تفسر" کا مطلب وہی ہے جو بعض سلف فرماتے ہیں کہ "قراتھا تفسیرھا"

......(5)وقال الذهبی: والمحفوظ عن مالك رحمه الله رواية الوليد بن مسلم انه سأله عن احاديث الصفات فقال: امرها كما جائت بلا تفسيرْ۔

(سير اعلام النبلاء ج8،ص105)

......(6)قال الامام محمد بن الحسن الشيبانی (اتفق الفقهاء كلهم من المشرق الی المغرب علی الايمان بالقرآن والاحاديث التی جاء بها الثقات عن رسول الله صلی الله عليه وسلم فی صفات الرب عز وجل من غير تفسير ولا وصف ولا تشبيه،فمن فسر اليوم شیء من ذلك فقد خرج عما كان عليه النبی صلی الله عليه وسلم وفارق الجماعة فإنهم لم يصفو ولم يفسرو...)

(شرح اصول اعتقاد اهل السنة والجماعة، ج3،432)

امام محمد بن حسن الشیبانیؒ فرماتے ہیں:۔مشرق سے مغرب تک تمام فقہاء کا اس بات پر اجماع ہے کہ اللہ تعالیٰ کی صفات کے بارے میں قرآن اور ان احادیث پر ایمان رکھا جائے جو ثقہ راویوں کے ذریعے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے مروی ہیں، بغیر کسی تفسیر، وصف یا تشبیہ کے۔
چنانچہ جو شخص آج ان صفات میں سے کسی چیز کی تفسیر کرتا ہے (یعنی عقل یا قیاس سے کوئی مخصوص معنی متعین کرتا ہے)،تو وہ اس طریقے سے باہر نکل گیا ہے جس پر نبی کریم ﷺ تھے، اور اس شخص

نے جماعت (یعنی اہل سنت) کی مخالفت کی ہے۔ کیونکہ انہوں (سلف) نے نہ کوئی صفت بیان کی اور نہ ہی کوئی تفسیر کی۔"

"اب جو شخص یہ کہے کہ 'ید' (ہاتھ) جب اللہ عزوجل کی طرف منسوب ہو تو وہ اپنے حقیقی معنی پر محمول ہے — کیا اس نے تفسیر کی یا نہیں؟ بیشک اس نے تفسیر (تشریح) کی ہے، کیونکہ اس نے اس (لفظ 'ید') کو اس کے ایک معنی پر محمول کر کے اس کی تفسیر کر دی۔" حالانکہ اس سے منع کیا گیا۔

......(7):۔قال ابن قدامة فی ذم التأويل) ومذهب السلف (رحمة الله عليهم) الإيمان بصفات الله تعالى وأسمائه التي وصف بها نفسه في آياته وتنزيله أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها ولا نقص منها، ولا تجاوز لها، ولا تفسير، ولا تأويل لها بما يخالف ظاهرها، ولا تشبيه بصفات المخلوقين ولا سماتِ المُحْدَثِينَ، بل أَمَرُّوها كما جائت، ورَدُّوا عِلمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها"۔

(ذم التأویل لابن قدامہ ص ۱۱)

ابن قدامہ رحمہ اللہ اپنی کتاب" ذم التأويل" میں فرماتے ہیں: سلف صالحین (رحمہم اللہ) کا مذہب یہ تھا کہ:۔ اللہ تعالیٰ کی صفات اور اس کے اسماء جن کے ساتھ اس نے خود کو اپنی آیات اور اپنے نازل کردہ کلام میں یا اپنے رسول کی زبان سے بیان کیا ہے ان پر ایمان لایا جائے بغیر کسی زیادتی یا کمی کے، اور بغیر ان حدود سے تجاوز کیے، اور نہ ان کی کوئی تفسیر کی جائے، اور نہ ہی ایسی تاویل کی جائے جو ان کے ظاہر کے خلاف ہو۔ اور نہ ان صفات کو مخلوق کی صفات کے ساتھ مشابہ قرار دیا جائے، اور نہ ہی انہیں حادثات (یعنی پیدا ہونے والی مخلوقات) کی علامات سے متصف

کیا جائے۔ بلکہ ان صفات کو اسی طرح قبول کیا جائے جیسے وہ آئی ہیں، اور ان کا علم ان کے قائل (اللہ) کی طرف لوٹا دیا جائے۔ اور ان کے معانی کو اس (اللہ) کے سپرد کر دیا جائے جس نے یہ کلام فرمایا ہے۔

یہاں عبارت میں "وردُّوا عِلمها إلى قائلها، ومعناها إلى المتكلم بها" کے الفاظ سے صراحتاً یہ بات معلوم ہوئی کہ صفات متشابہات میں کیفیت کی نفی کے ساتھ ساتھ تفویض معنی بھی سلف صالحین کا مسلک ہے۔

......(8):۔والله در مالك بن أنس في قوله للذى سأله عن ذلك: »الاستواء معلوم، والكيفية مجهولة، والسؤال عن هذا بدعة، وقد روى مثل قول مالك عن أبي حنيفة، وجعفر الصادق، والحسن البصرى .ولم يتكلم الصحابة ولا التابعون في معنى الاستواء، بل أمسكوا عنه؛ ولذلك قال مالك: »السؤال عنه بدعة۔

التسهيل لعلوم التنزيل لابن جزیؒ۔

تحقيق: أ.د/ محمد سيدى محمد مولاى .دار الضياء الكويت .سنة۔۱۴۳۰ھ۔۔(۱/ ۱۱۷-۲۱۷)

یعنی امام مالک رحمہ اللہ سے جب اس (آیت "الرحمن على العرش استوى" کے) بارے میں سوال کیا گیا، تو انہوں نے فرمایا: استواء معلوم ہے، اور اس کی کیفیت مجہول ہے، اور اس بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔

اور امام مالک کے اس قول کی مانند بات امام ابوحنیفہ، امام جعفر صادق، اور حسن بصری سے بھی روایت کی گئی ہے۔

صحابہ کرام اور تابعین نے استواء کے "معنی" میں کسی قسم کی بات نہیں کی، بلکہ وہ اس سے رکے

رہے۔

اسی وجہ سے امام مالک نے فرمایا:۔اس بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔

ابن جُزی جس مذہب کو امام مالک اور سلف (صحابہ وتابعین) کی طرف صراحت کے ساتھ منسوب کرتے ہیں، وہ یہ ہے کہ (اللہ کی صفات کے) معنی بیان نہ کیے جائیں۔اس بات میں کوئی شک نہیں کہ ان کیلفاظ کا یہی مطلب ہے، اور جب وہ یہ مذہب امام مالک اور صحابہ وتابعین کی طرف منسوب کر چکے ہیں، تو اس کے بعد ابن جزی کی طرف اس کے خلاف کسی اور مذہب کی نسبت درست نہیں ہوسکتی۔"

......(9):۔قال الخطابی فی شرح حدیث النزول: مذهب علماء السلف و أئمة الفقهاء: أن يُجروا مثل هذه الأحاديث على ظاهرها، وأن لا يُرِيغُوا لها المعانی، ولا يتأولوها؛ لعلمهم بقصور عليهم عن دركها۔(معالم السنن للخطابی – تحقيق: سعد نجدت عمر، وشعبان العودة، مؤسسة الرسالة: بيروت سنة:(۵۱۴۳۳/۹۱-۴-۹۳)

ترجمہ:۔خطابی نے حدیثِ نزول کی شرح میں فرمایا:"سلف صالحین اور فقہاء کے ائمہ کا مذہب یہ ہے کہ ایسی احادیث کو ان کے ظاہر پر ہی رکھا جائے، اور ان کے لیے معانی تلاش نہ کیے جائیں، نہ ہی ان کی تاویل کی جائے، کیونکہ وہ (یعنی سلف) جانتے تھے کہ ان (احادیث کے معانی) کو سمجھنے کی ان میں استطاعت نہیں۔

(10)إمام الحرمين أبو المعالی الجوينی (ت ۴۷۸ ھ)

فقال فی كتاب الشامل فی أصول الدين: ومما يقع السؤال عنه كثيرا: قوله تعالى

الـرَّحْـمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى .وقـد افتـرق الأئـمة فى وجه الكلام على الآية: فتمنع بـعـضهـم عـن تـأويـلهـا، وأجراها على تنزيلها .ولـكـن مـع الـقطع بنفى الجهات، والمحاذيات، والكيفية، والكمية .وهـذا القائل لا يستبعد أن يكون فى القرآن أسرار لا يـطـلـع عـليهـا الـخـلائق، والرب مستأثر بعلمها، وإنما يُجوز هذا القائل ذلك مع الاعتراف بأن المغيب عن الخلق من المعانى المكنونة، المستأثر بعلمها المصونة: لا تـكـون مـما تمس الحاجة إليه فى عقد أو قضية تكليف .وربـما تشبت هؤلاء بقوله تعالى [فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا .] وقد عد أبـو عـمـرو و كثيـر مـن الأئـمة الـقـراء الوقف على اسم الله من العزائم، وقدروا قوله وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ ابتداءً واستباقا.

الشامل للجوينى – تحقيق: على سامى النشار، وفيصل بدير عون، وسهير محمد مختار .المعارف: الإسكندرية: ١٩٦٩م ___٥٥٠-٥٥١۔

ترجمہ:۔امام الحرمین ابوالمعالی الجوینی (رحمہ اللہ) "الشامل فی اصول الدین" میں فرماتے ہیں:

ان امور میں سے جن کے بارے میں بہت زیادہ سوال کیا جاتا ہے، اللہ تعالیٰ کا فرمان ہے:

'الـرَّحْـمَـنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى' (رحمٰن عرش پر مستوی ہوا)۔اس آیت کی تفسیر کے بارے میں ائمہ کرام کے اقوال مختلف ہو گئے: ان میں سے بعض نے اس کی تاویل سے اجتناب کیا، اور اسے نازل شدہ (جیسا کہ ہے ویسا) کلام کے مطابق برقرار رکھا۔لیکن ساتھ ہی یہ بات بھی قطعی طور پر کہی کہ: اللہ تعالیٰ کے لیے نہ کوئی جہت (سمت) ہے، نہ قرب ومقابلہ (محاذات) نہ کیفیت (کہ

کیسا ہے)اور نہ کمیت (کہ کتنا ہے)۔

ایسا کہنے والا یہ بعید نہیں سمجھتا کہ قرآن میں کچھ ایسے اسرار موجود ہیں جن پر مخلوق کو اطلاع نہیں ہے،اور اللہ تعالیٰ نے ان کا علم اپنے لیے مخصوص رکھا ہے۔لیکن وہ یہ اس شرط کے ساتھ مانتا ہے کہ: وہ معانی جو مخلوق سے پوشیدہ ہیں،اور جن کا علم اللہ ہی کے ساتھ خاص ہے،اور جو محفوظ و مخفی ہیں —وہ نہ عقیدے میں کسی ضرورت کے لیے ہوتے ہیں اور نہ کسی شرعی مکلفیّت (ذمہ داری) میں کام آتے ہیں۔اور ممکن ہے کہ ان لوگوں نے اس پر اللہ تعالیٰ کے اس فرمان سے استدلال کیا ہو:فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ، وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا۔

یعنی جن کے دلوں میں کجی ہے وہ متشابہات کے پیچھے پڑتے ہیں،فتنہ انگیزی اور تاویل کی کوشش میں،حالانکہ اس کی تاویل اللہ کے سوا کوئی نہیں جانتا۔اور جو راسخین فی العلم ہیں،وہ کہتے ہیں: ہم اس پر ایمان لائے،سب کچھ ہمارے رب کی طرف سے ہے۔)

ابوعمرو اور بہت سے ائمہ قرّاء نے لفظ "اللہ" پر وقف کو لازم قرار دیا ہے،اور "والراسخون فی العلم" کو ابتدا اور استقلال کے ساتھ سمجھا ہے۔

مذکورہ عبارت میں وإنما يُجوز هذا القائل ذلك مع الاعتراف بأن المغيب عن الخلق من المعاني المكنونة، المستأثر بعلمها المصونة، **جیسے الفاظ صراحتاً تفویض معنی پر دال ہیں۔**

﴿11﴾.....الإمامُ أبو حامدٍ الغزالی (ت٥٠٥ھ)

قالَ الإمامُ الغزالیُّ فی الاقتصادِ فی الاعتقادِ بعدَ أنْ ذکرَ النصَّ فی الاستواءِ والنزولِ: والذی نراه اللائقَ بعوامِّ الخلقِ: أن لا یُخاضَ بهم فی هذه التأویلاتِ، بل یُنزعَ عن عقائدِهم کلُّ ما یُوجِبُ التشبیهَ، ویدلُّ علی الحدوثِ، ویُحقَّقَ عندهم أنَّه موجودٌ ☆لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ، وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ☆ وإذا سألوا عن معانی هذه الآیاتِ، زُجِروا عنها، وقیلَ لهم: لیس هذا بعُشِّکم، فادْرُجُوا عنه، فلکلِّ علمٍ رجالٌ .ویُجابُ بما أجابَ به بعضُ السلفِ، حیث سُئلَ، فقالَ: "الاستواءُ معلومٌ، والکیفیَّةُ مجهولةٌ، والسؤالُ بدعةٌ، والإیمانُ به واجبٌ."وهذا لأنَّ عقولَ العوامِّ لا تتسعُ لقبولِ المعقولاتِ، ولا إحاطتُهم باللغاتِ تتسعُ لفهمِ توسُّعاتِ العربِ فی الاستعاراتِ.

(الاقتصاد فی الاعتقاد للغزالی – تحقیق: أنس محمد الشرفاوی .دار المنهاج: جدة .سنة:-(١٤٣٣ ھ)-(١٢١-٢٢١)
.

ترجمہ:۔"امام غزالی نے اپنی کتاب الاقتصاد فی الاعتقاد میں، استواء اورنزول کی نصوص ذکر کرنے کے بعد فرمایا:"ہمارا خیال ہے کہ عام لوگوں کے لیے مناسب بات یہ ہے کہ انہیں ان تاویلات میں نہ الجھایا جائے، بلکہ ان کے عقائد سے ہر وہ چیز نکال دی جائے جو تشبیہ (اللہ کو مخلوق سے مشابہ قرار دینے) کی طرف لے جائے یا اللہ کے لیے حدوث (پیدا ہونے) پر دلالت کرے۔اوران کے دلوں میں یہ بات پختہ کردی جائے کہ اللہ موجود ہے۔

جیسا کہ قرآن میں ہے:۔☆لَیْسَ کَمِثْلِهِ شَیْءٌ، وَهُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ......یعنی اُس جیسا کوئی نہیں، اور وہ سننے والا، دیکھنے والا ہے۔اور اگر وہ ان آیات کے معانی کے بارے میں سوال

کریں، تو انہیں روک دیا جائے اور کہا جائے: یہ تمہارا میدان نہیں ہے، اس سے آگے نہ بڑھو۔ ہر علم کے لیے اس کے ماہرین ہوتے ہیں۔' اور ان کے جواب میں وہی بات کہی جائے جو بعض سلف نے کہی، جب ان سے پوچھا گیا استواء معلوم ہے، کیفیت نامعلوم ہے، اس کے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے، اور اس پر ایمان لانا واجب ہے۔ کیونکہ عام لوگوں کی عقلیں نہ تو معقولات کو قبول کرنے کی وسعت رکھتی ہیں، اور نہ ان کی زبان پر عبور اس قابل ہوتا ہے کہ وہ عربوں کے استعارات میں پائے جانے والے وسعتِ بیان کو سمجھ سکیں۔" یہاں مذکورہ الفاظ "وإذا سألوا عن معانی هذه الآیاتِ، زُجِروا عنها، وقیلَ لهم: لیس هذا بعُشِّكم، فادْرُجُوا عنه، فلكلِّ علمٍ رجالٌ " تفویض معانی پر ہی دلالت کرتے ہیں اور تاویل میں بھی اس تاویل پر رد کیا جن سے تشبیہ اور حدوث لازم آتے ہیں جیسا کہ اہل باطل کا کام ہیں۔

《12》……ذکر ابن عادل آیة المحکم والمتشابه فی سورة آل عمران ?وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا)، ورجَّحَ أَنَّ المتشابه لا یعلم تأویله إلا الله، ثم أورد عبارة الإمام مالك فی سیاق استدلاله أن المتشابه لا یعلم تفسیره أحد إلا الله تعالی)۔(اللباب فی علوم الکتاب لابن عادل – تحقیق: عادل أحمد عبد الموجود، ومحمد علی معوض، دار الکتب العلمیة: بیروت سنة: ١٤١٩ھ_(٥/٤٠_٤١)

عبارت میں موجود "أن المتشابه لا یعلم تفسیره أحد إلا الله تعالی" الفاظ سے معلوم ہو رہا ہے کہ صفات متشابہات کے معانی میں نہیں پڑنا چاہیے۔ کیونکہ معنی تفسیر تشریح ایک ہی چیز ہے۔

﴿13﴾∘∘∘∘وقال ابن عادل فی تفسیر قوله تعالی "إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِی خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِی سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ يُغْشِی اللَّيْلَ النَّهَارَ يَطْلُبُهُ حَثِيثًا وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ وَالنُّجُومَ مُسَخَّرَاتٍ بِأَمْرِهِ أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ): »قوله تعالى: ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ: من المتشابهات التی يجب تأويلها، وللعلماء هاهنا مذهبان:الأول: أن يقطع بكونه تعالى متعاليا عن المكان والجهة، ولا نخوض فی تأويل الآية على التفصيل، بل نفوض عِلْمَها إلى الله تعالى، ونقول: الاستواء على العرش صفة الله تعالى، بلا كيف، يجب على الرجل الإيمان به، ونكل العلم فيه إلى الله عز وجل .وسأل رجل مالك بن أنس عن قوله: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى، كيف استوى؟ فأطرق رأسه مليا، وعلاه الرحضاء، ثم قال: الاستواء مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عند بدعة، وما أظنك إلا ضالا، ثم أمر به فأخرج ...(ثم ذكر مذهب التأويل۔ (اللباب فی علوم الکتاب لابن عادل- تحقیق:عادل أحمد عبدالموجود، ومحمد علی معوض .دارالکتب العلمیة:بیروت .سنة:۱۴۱۹ھ---(۱۵۰/۹--۱۵۱)

یہاں **ایک جانب**" بل نفوض عِلْمَها إلى الله تعالى "سے **اگر تفویض معنی کا دعویٰ ثابت** ہو رہا ہے **تو دوسری جانب**"ولا نخوض فی تأويل الآية على التفصيل "سے **متقدمین کا مسلک** ثابت بھی ہو رہا ہے **یعنی ان کا مسلک تاویل تفصیلی نہیں تھا۔**

تنبیہ

یہ قاعدہ خوب ذہن نشین کر لیجئے جہاں تاویل کی نفی عبارات میں آتی ہے ان سے یا تو اہل باطل کی تاویل مراد ہے جو بالجزم ہوا کرتا تھا اور یا تاویل تفصیلی کی نفی مراد ہے جو متقدمین کا مسلک ہے۔ مطلقاً تاویل کی تردید مقصود نہیں کیونکہ متاخرین اہل السنّت نظریہ تجسیم سے لوگوں کو بچانے کی خاطر تاویل تفصیلی درجہ احتمال میں کرتے تھے۔

《14》∘∘∘∘قالَ ابنُ المُلقِّنِ فی شرحِهِ لِصحیحِ البخاریِّ، وفی شرحِ حدیثِ النُّزولِ:وحُکِیَ عن بعضِ السَّلَفِ فی هذا الحدیثِ وشِبهِهِ: الإیمانُ بها، وإجراؤُها علی ظاهِرِها، ونفیُ الکیفیَّةِ عنها، وکان مَکحولٌ والزُّهریُّ یقولانِ: أَمِرُّوا الأحادیثَ. وقالَ أبو عُبیدٍ: نَحنُ نَروی هذه الأحادیثَ، ولا نُرِیغُ لها المعانیَ۔

(التوضیح لشرح الجامع الصحیح لابن الملقن ۔تحقیق: دارالفلاح ۔ دارالنوادر: دمشق. سنۃ: ۵۱۴۲۹ ۔(۹/۱۰۴)

ترجمہ:۔"سراج الدین أبی حَفص عُمَر بُنِ علی بُن أَحمد الْأَنصارِی الشافعی المعروف به ابن الملقن(المتوفی ۸04ھ) نے شرح صحیح بخاری میں حدیثِ نزول کی شرح میں فرمایا:بعض سلف سے اس حدیث (یعنی حدیثِ نزول) اور اس جیسی دیگر احادیث کے بارے میں یہ موقف نقل کیا گیا ہے کہ:ان پر ایمان لایا جائے، اور انہیں ان کے ظاہر پر ہی برقرار رکھا جائے، اور ان کے لیے کسی کیفیت کی نفی کی جائے۔اور مکحول اور زہری (تابعین) کہا کرتے تھے:"احادیث کو ویسا ہی رہنے دو (جیسے وہ آئی ہیں)"۔اور ابوعبید نے فرمایا:"ہم ان احادیث کو روایت کرتے ہیں، اور ان کے معانی میں دخل اندازی نہیں کرتے۔

"لا نُرِيغُ لها المعانيَ" کے الفاظ سے استدلال ظاہر ہے۔

《15》••••الحافظ البرماوی - محمد بن عبد الدائم بن موسی بن النُّعَيمی العسقلانی المصری الشافعی -(ت ۸۳۱ھ)

بعد أن رجح الوقف على لفظ الجلالة فی قوله تعالى ☆وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إلا الله، نقل كلام الإمام الغزالی السابق من كتابه (المنخول)، وما تضمنه من استدلاله بعبارة الإمام مالك على تفويض المعنى فی صفة الاستواء)...)

(الفوائد السنية فی شرح الألفية فی أصول الفقه للبرماوی)

ترجمہ:۔"حافظ البرماوی فرماتے ہیں کہ (**محمد بن عبد الدائم بن موسیٰ بن النُّعَيمی العسقلانی الشافعی**) نے جب آیتِ قرآنی ☆وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ میں لفظِ "اللّٰہ" پر وقف (رکنے) کو ترجیح دی، تو اُس کے بعد انہوں نے امام غزالی کا وہ سابقہ کلام نقل کیا جو اُن کی کتاب المنخول میں موجود ہے، اور جس میں امام غزالی نے امام مالکؒ کے قول سے یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کے "عرش پر مستوی ہونے" (استواء) جیسی صفات میں مراد و معنی کا علم اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دینا (تفویض) ہی درست طریقہ ہے۔

دیکھئے! یہاں بھی واضح طور پر تفویض معنی کا ذکر کیا گیا ہے۔

《16》••••ذكر السيوطی فی (الإتقان) آيات الصفات فی المتشابه، ومنها آية الاستواء، ثم قال:وجمهور أهل السنة، منهم السلف وأهل الحديث: على الإيمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها، مع تنزيهنا له عن

حقیقتها ...(ثم أورد عبارة الإمام مالک).(الإتقان فی علوم القرآن للسیوطی (۳/۱۴)

امام سیوطیؒ نے اپنی کتاب (الإتقان) میں صفات سے متعلق آیات کو متشابہات میں شمار کیا ہے، اور ان میں آیتِ استواء (یعنی "الرحمن علی العرش استوی") کو بھی شامل کیا۔

پھر انہوں نے فرمایا: جمہور اہل السنّت — جن میں سلف اور محدثین شامل ہیں — اس بات پر متفق ہے کہ: "ان آیات پر ایمان لایا جائے، اور ان کے مرادشدہ معنیٰ کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کر دیا جائے (یعنی تفویض کی جائے)، ان کی تفسیر نہ کی جائے، اور ان کے حقیقی مفہوم سے اللہ تعالیٰ کو منزّہ (پاک) سمجھا جائے"...

پھر انہوں نے امام مالکؒ کا مشہور قول بھی نقل کیا۔

یہاں بھی " وجمهور أهل السنة، منهم السلف وأهل الحديث: على الإيمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى " الفاظ میں صاف طور پر تفویض معنیٰ کا ذکر ہیں۔

《17》○○○○ قول الإمام الخطابی رحمه الله (ت،388ه)

فی کتابه أعلام الحديث...وليس معنى اليد فی الصفات بمعنى الجارحة؛ حتى يتوهم بثبوتها ثبوت الأصابع؛ بل هو توقيف شرعی أطلقنا الاسم فيه؛ على ما جاء به الكتاب من غير تكييف ولا تشبيه..). (أعلام الحديث،1902/3)

《18》○○○○وقال الخطابی ايضا فی مقام آخر ـ فی کتابه أعلام الحديث (...وليس معنى اليد عندنا: الجارحة؛ إنما هو صفة جاء بها التوقيف؛ فنحن نطلقها على ما جائت)۔(أعلام الحدیث،4/2347)

دیکھئے! دونوں جگہ صاف کہہ دیا کہ "یـد" سے ہم آلہ جارحہ کا معنی مراد نہیں لیتے۔ جو تفویض معنی پر صریح دال ہے۔

《19》۰۰۰۰نقل عنه أبو الفضل التميمى رحمه الله (ت،410ھ) فى كتابه اعتقاد الإمام أحمد (ص 45): (وأنكر أحمد على من يقول بالجسم وقال: إن الأسماء مأخوذة من الشريعة واللغة، وأهل اللغة وضعوا هذا الاسم على ذى طولٍ وعرضٍ وسمكٍ وتركيبٍ وصورةٍ وتأليف والله تعالى خارج عن ذلك كله، فلم يجز أن يسمى جسمًا لخروجه عن معنى الجسمية، ولم يجىء فى الشريعة ذلك فبطل) ۔

(اعتقاد الإمام أحمد (ص 45)

ترجمہ:۔"امام احمد نے اس شخص پر نکیر کی جو اللہ کے لیے جسم ہونے کا قائل ہو، اور فرمایا: نام شریعت اور لغت سے لیے جاتے ہیں، اور اہلِ زبان نے جسم کا اطلاق ایسے وجود پر کیا ہے جو لمبائی، چوڑائی، گہرائی، ترکیب، صورت اور اجزاء سے مرکب ہو، اور اللہ تعالیٰ ان تمام صفات سے پاک ہے، اس لیے اللہ کو جسم کہنا جائز نہیں، کیونکہ وہ جسمانیت کے معنی سے خارج ہے، اور شریعت میں بھی ایسا کوئی لفظ وارد نہیں ہوا، لہٰذا یہ بات باطل ہوئی"

نوٹ:۔اس روایت کو امام بیہقیؒ نے بھی "مناقب الإمام أحمد" میں نقل کیا ہے۔

(20)......مرعی بن یوسف بن أبی بکر بن أحمد الکرمی المقدسی الحنبلی (المتوفی:1033ھ) فرماتے ہیں۔

اعلم أن من المتشابهات آيات الصفات التى التأويل فيها بعيد، فلا تُؤوّل ولا تفسر،

وجمهور أهل السنة – منهم السلف وأهل الحديث --على الإيمان بها، وتفويض معناها المراد منها إلى الله تعالى، ولا نفسرها، مع تنزيهنا له عن حقيقتها۔

(أقاويل الثقات فی تأويل الأسماء والصفات والآيات المحكمات والمشتبهات لمرعي الكرمي،ص:٦٠) وضمن مجموع رسائل مرعي الكرمي (٤ / ١٥٥)

جان لو کہ متشابہات میں سے وہ آیات بھی ہیں جن میں تاویل کرنا بعید ہے۔لہٰذا نہ ان کی تاویل کی جائے اور نہ ہی تفسیر۔

اور جمہور اہل السنّت ـــ جن میں سلف صالحین اور محدثین شامل ہیں ـــ کا موقف یہ ہے کہ: ایسی آیات پر ایمان لایا جائے،اوران کے معانی کو اللہ تعالیٰ کے سپرد کردیا جائے (یعنی معنی کی تفویض کی جائے) اور ہم ان کی تفسیر نہیں کرتے، بلکہ اللہ تعالیٰ کو اُن کی حقیقت سے منزہ (پاک) سمجھتے ہیں۔

یہ عبارت تفویض معنی پر واضح دال ہیں۔

..................☆☆☆..................

......﴿درس نمبر (4)﴾......

﴿متاخرین کا مسلک اورتاویل کی تفصیلی بحث﴾

نوٹ:۔مذکورہ درس میں چار مباحث کے متعلق گفتگو کرینگے۔

مبحث اول:۔صفات متشابہات میں متاخرین کے مسلک کی وضاحت اورثبوتِ تاویل......

بحث ثانی:۔تاویل کی اقسام......

مبحث ثالث:۔اہل سنت اوراہل بدعت کی تاویل میں فرق......

بحث رابع:۔تاویل کی ضرورت کیوں پیش آئی؟......

﴿مبحث اول:۔صفات متشابہات میں متاخرین کے مسلک کی وضاحت اورثبوتِ تاویل﴾

نوٹ:۔پہلا مسلک چونکہ ماقبل درس میں ذکر کیا گیا اسلئے اب دوسرا مسلک شروع کیا جارہا ہے۔

صفات متشابہات میں دوسرا مسلک مؤولین یعنی اہل السنّت والجماعت کے متأخرین کا ہے متأخرین کے زمانہ میں مجسمہ جیسے خطرناک فرقے نے زور پکڑا۔انہوں نے لوگوں کو گمراہ کرنا شروع کیا۔

کہنے لگے کہ قرآن مجید میں اللہ تعالی کیلئے لفظ ید آیا ہے،لہٰذا اللہ تعالی کیلیے ہماری طرح ہاتھ اور ہماری طرح آنکھ وغیرہ ہے۔تو مجسمہ کی گمراہی سے عوام کو بچانے کے لئے متأخرین نے درجہ ظن میں مناسب تاویل شروع کی۔مثلا لفظ ید کا معنی ہاتھ سے نہیں بلکہ قدرت سے کیا۔وجہ کا معنی چہرے سے نہیں ذات سے کرنے لگے۔ساق کا معنی پنڈلی سے نہیں بلکہ شدت سے کیا حالانکہ متأخرین کا مسلک بھی متقدمین کی طرح تفویض کا ہے۔صرف عوام کو گمراہی سے بچانے کی خاطر درجہ ظن میں مناسب تاویل سے کام لیتے ہیں۔

﴿اعتراض:۔تاویل کرنا اہل بدعت کا کام ہے﴾

جواب:۔اگر تاویل بدعت ہوتی تو صحابہ کرام اور سلف صالحین ہرگز تاویل سے کام نہ لیتے۔اگر چہ ان کا اپنا مسلک تفویض یعنی تاویل اجمالی ہے۔لیکن عندالضرورۃ ان سے بھی تاویل تفصیلی ثابت ہے۔

﴿امثلہ ملاحظہ فرمائیں﴾

《1》......حبر الامۃ مفسر قرآن حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ، سے یوم یکشف عن ساق کی تفسیر یوم یکشف عَنْ شدّت کے ساتھ منقول ہے۔

(تفسیر ابن جریر طبری۔ص 38/29۔فتح الباری۔ص 428 جلد 12)

غیر مقلدین سے ہم پوچھتے ہیں کہ حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ سے تاویل تفصیلی ثابت ہے۔کیا ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ بدعتی تھا۔؟ پتہ چلا کہ تاویل بدعت نہیں ہے۔

《2》....حافظ ابن جریر طبری رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ " قال جماعۃ من الصحابۃ و التابعین من اھل التاویل (ای من اھل التفسیر) یبدوا عن امر شدید (ایک خوفناک حالت ظاہر ہو جائیگی) یہاں لفظ شدید تاویل ہے لفظ ساق کی جو کہ صحابہ کرام اور تابعین سے ثابت ہے۔معلوم ہوا کہ عندالضرورۃ تاویل جائز ہے۔اور صحابہ کرام ہی سے ثابت ہے۔

(تفسیر ابن جریر ص 38 جلد 29)

《3》....اسی طرح جلیل القدر صحابی حضرت عبداللہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہما سے آیت

مبارکہ " والسماء بنینھا بایدٍ " کی تفسیر بقوۃٍ کے ساتھ منقول ہیں۔

(تفسیر ابن جریر ص 27 جلد 7)

《4》◦◦◦◦حافظ ابن کثیر رحمہ اللہ " البدایہ والنہایہ" میں لکھتے ہے کہ" روی البھیقی عن الحاکم عن ابی عمرو بن السماك عن حنبل تأوّلَ قول الله تعالی " و جاء ربك ای اَنَّه جاء ثوابُه۔ ثم قال البھیقی: وھذا اسناد لاغبارعلیه۔ **(البدایه و انهایه)**

دیکھئے!......امام احمد ابن حنبل رحمہ اللہ نے بجائے مجیئت حقیقی کے مجیئت ثواب مراد لیا۔ جو کہ صراحتاً تاویل تفصیلی ہے۔ جبکہ شیخ امین اللہ پشاوری معروف غیر مقلد لکھتے ہے کہ " وجاء ربك " میں یہ آنا اپنے ظاہر پر حمل ہے۔اس میں تاویل کرنا عذاب کے آنے کے ساتھ یا اللہ تعالی کے امر اور فرشتوں کے آنے کے ساتھ یہ مذہب سلف کے خلاف ہے۔اور جھمیہ ومبتدعین کا مذہب ہے۔

(حکمۃ القرآن ص 99 جلد 13 بحوالہ: التحقیق الجلی ص 122)

《5》◦◦◦◦ امام بیہقی رحمہ اللہ امام بخاری رحمہ اللہ کے حوالے سے نقل کرتے ہیں کہ " انه قال: معنی الضحك الرحمة۔ یعنی اللہ تعالی کی طرف منسوب ضحک کی تاویل رحمت سے کی ہے۔ (الاسماء والصفات ص 470)

《6》◦◦◦◦اسی طرح بخاری شریف میں امام بخاری رحمہ اللہ " نسـاكـم " کی تاویل نَترُکُکُم سے کی ہے۔ (بخاری شریف ص:715)

《7》◦◦◦◦اسی طرح امام مالک رحمہ اللہ "نزول الله " کی تاویل اللہ تعالی کے نزول امر

سے کرتے ہے۔عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

وقال ابنُ عديٍ۔ حدثنا محمد ابنُ هارونَ بن حسَّانٍ۔ حدثنا صالح بنُ ايوبَ حدثنا حبيبُ بنُ حبيبٍ حدثنا مالكٌ قال: يتنزل ربنا تبارك و تعالى (اى) امره فاما هو فدائم لايزول۔ یعنی اللہ تعالی کے نازل ہونے کا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی کا امر اور حکم نازل ہوتا ہے۔

(سیر اعلام النبلاء ص 105 التمھید لابن عبدالبر۔ص 143)

مبحث ثانی تأویل کی اقسام:۔ یادرہے کہ تاویل صرف متأخرین کا مسلک نہیں بلکہ متقدمین کا مسلک بھی ہے۔صرف فرق یہ ہے کہ متقدمین کے مسلک میں تاویل اجمالی ہے اور متأخرین کے مسلک میں تاویل تفصیلی ہے۔تاویل اجمالی کہتے ہے کہ لفظ کو اپنے ظاہر سے ہٹا کر دوسرے معنی کی طرف لیجانا لیکن دوسرے معنی کو متعین نہ کرنا،اسے تاویل اجمالی کہتے ہے۔

دیکھئے!......متقدمین (مفوضین) حضرات کہتے ہیں کہ ید سے ظاہری حقیقی معنی مراد نہیں ہے۔ کیونکہ ید کا ظاہری وعرفی معنی گوشت پوست کا ٹکڑا ہے۔جس سے جسم لازم آئیگا جو کہ محال ہے۔اس لئے متقدمین اس کا ظاہری عرفی حقیقی معنی مراد نہیں لیتے۔ بلکہ دوسرا معنی مراد لیتے ہیں جس کی تعیین متقدمین نہیں کرتے۔ بلکہ اسکی تفویض کرتے ہیں۔یعنی اللہ تعالی کے حوالے کرتے ہیں۔بس اسی کو تاویل اجمالی کہا جاتا ہے۔

جبکہ تاویل تفصیلی کہتے ہے کہ لفظ کو اپنے ظاہر سے ہٹا کر دوسرے معنی کی طرف لیجانا اور ساتھ ساتھ اس دوسرے معنی کی تعیین بھی کرنا۔جیسے کہ متأخرین حضرات فرماتے ہے [يد] بمعنی قدرت اور وجہ بمعنی ذات کے ہے۔اسے تاویل تفصیلی کہا جاتا ہے۔اور یہ تاویل تفصیلی غالب ہے متقدمین کے مسلک پر۔

......﴿مبحث ثالث :۔اہل سنت اوراہل بدعت کی تاویل میں فرق﴾......

اہل بدعت اعتراض کرتے ہیں کہ تم لوگ تاویل کرتے ہو۔ حالانکہ علماء کرام نے تاویل کرنے والوں پرانتہائی سخت ردود کئے ہیں۔ بلکہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے ''ا لفقہ الاکبر'' میں فرمایا ہے کہ تاویل تعطیل ہے۔لہذاامام صاحب رحمہ اللہ کےقول سے پتہ چلتا ہے کہ جس نے تاویل کی وہ معطلہ میں سے ہے۔معتزلہ حضرات بھی تاویل کرتے ہیں۔اسی لئے تو آپ انہیں معطلہ کہتے ہو۔آخر آپکے احناف اوران معتزلہ معطلہ کے درمیان کیافرق رہا۔؟

جواب:۔محقق علامہ ابن ھمام اور شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمھما اللہ نے اس فرق کوخوب واضح کیا ہے۔کہ ایک تاویل اشاعرہ اہل السنّت کی ہے۔اوردوسری تاویل معتزلہ معطلہ وغیرہ کی ہے۔ان دونوں کی تاویل میں زمین وآسمان کا فرق ہے۔معتزلہ حضرات جب تاویل کرتے ہیں تو وہ لفظ کے تاویلی معنی کودرجہ یقین وجزم میں لیتے ہیں۔گویا حقیقت کومتعذر سمجھتے ہیں۔اور جہاں مجاز کودرجہ تیقن وجزم میں لیکرحقیقت کومتعذرکرلیا جائے توگویا حقیقت ہی کو معطل کردیا۔اسی کا نام تعطیل ہے۔

جیسے کسی نے ید کا معنی قدرت سے کیااورقدرت کا یہ معنی اس نے بالجزم وتیقن کے مرادلیااور کہنے لگا کہ ید کا کوئی دوسرا معنی ہرگز مرادنہیں ہے۔تو یہاں اس نے تاویل درجہ یقین میں لیا جس سے اصل صفت متعذر ہوگئی۔تو یہ تاویل معتزلہ حضرات کی ہے۔

اورایک تاویل اہل السنّت کی ہے۔اہل السنّت تاویل کرتے ہیں۔لیکن درجہ جزم ویقین میں نہیں بلکہ تاویل درجہ احتمال میں کرتے ہیں۔اہل السنّت کہتے ہیں کہ اصل میں ید کا جو معنی عنداللہ مراد ہے۔وہ تو ثابت ہی ہے اپنی جگہ پر۔لیکن چونکہ عوام کا ذہن اگرظاہری معنی کی طرف گیا تو تجسیم

میں پڑھ جائینگے۔لہذا احتمال ہے کہ ید سے قدرت کا معنی مراد ہو۔لیکن ہاں اسکا اصل معنی بھی ثابت ہے۔ہم اسکا انکار نہیں کرتے۔

……حوالہ جات ملاحظہ فرمائیں……

《1》∘∘∘∘امام ابن ھمام رحمہ اللہ نے "المسایرۃ فی العقائد المنجیِّتہ فی الاخرۃ " کے نام سے ایک کتاب لکھی ہے۔اس پر ابن ھمام کے شاگرد ابن ابی الشریف نے بنامِ "المسامرہ شرح المسایرہ" کے نام سے شرح لکھی ہے۔اس میں ابن ھمام رحمہ اللہ کے حوالے سے لکھا ہے۔ھذا التاویل لھذہ الالفاظ لما ذکرنا مِن صَرُفِ فھم العامۃ عن الجسمیتہ و ھو یمکنُ ان یُّراد و لایُجزم بارادتِہ۔ (المسایرہ مع المسامرہ لابن ھمام ص48الاصل الثامن)

یعنی تاویلات ید، استواء اور قدم وغیرہ کے متعلق ابن ھمام رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ان الفاظ کی تاویل جو ہم نے ذکر کی ہے۔عوام کی فہم کو عقیدہ جسمیت سے بچانے کے لیے ہے۔اور یہ ممکن ہے کہ ان الفاظ کا تاویلی معنی مراد لیا جائے اور اس پر جزم (یقین) نہ کیا جائے۔دیکھئے امام ابن ھمام رحمہ اللہ نے صراحتًا کہ دیا کہ تاویل حرام اور یقین کے درجہ میں نہیں ہے۔کہ اصل صفت کا معطل ہونا لازم آجائے۔

《2》∘∘∘∘معارف مدنی" جس کو مولانا عبدالشکور رحمہ اللہ نے جمع کیا ہے اس میں بھی اہل بدعت کے مذکورہ بالا اعتراض کا جواب موجود ہے، شیخ الاسلام حضرت مولانا سید حسین احمد مدنی رحمہ اللہ فرماتے ہے کہ "اعتراض ہوتا ہے کہ جس طرح گروہ اشاعرہ و ماتریدیہ تاویلات کرتے ہیں

معتزلہ وجھمیہ بھی تاویلات کرتے ہیں''۔ان دونوں میں کیا فرق ہے۔

اسکا جواب یہ ہے کہ دونوں کی تاویلات میں فرق ہے۔اشاعرہ و ماتریدیہ تاویلات پر جزم نہیں کرتے برخلاف معتزلہ (اھل باطل) کے کہ وہ تاویل کرکے کہتے ہیں کہ بس یہاں یہی معنی مراد ہے۔ (معارف مدنیہ ص 47)

《3》....علامہ ابوالیسر البزدوی رحمہ اللہ (المتوفی (493ھ) تاویل کے متعلق لکھتے ہیں کہ:۔وأمّا صِفاتُ اللهِ المُتَشابِهَةُ، فإنَّ ما جاءَ مِنها فى القُرآنِ، فإنَّهُ يَجِبُ الإيمانُ بِهِ، ثُمَّ مِنهُم مَنِ اشتَغَلَ بِتأويلِ ذٰلِكَ ونَحوِهِ عَلى ما يُوافِقُ اللُّغَةَ وَالدِّينَ؛ لِأَنَّ أَهلَ البِدَعِ تَأَوَّلُوا تِلكَ الصِّفاتِ عَلى هَواهُم، فَيَجِبُ رَدُّ قَولِهِم، وَلا يَكونُ رَدُّ قَولِهِم إِلّا بِالحُجَّةِ الصَّحيحَةِ وَالتَّأويلِ المُستَقيمِ، ثُمَّ إذا تَأَوَّلَهُ عَلى الوَجهِ المُستَقيمِ يَجِبُ أن لا يُقطَعَ القَولُ عَلَيهِ، بَل يَقولُ: يَجوزُ أن يَكونَ لَهُ تَأويلٌ آخَرُ عِندَ اللهِ أَحسَنُ مِن هٰذا.

اللہ تعالیٰ کی جو صفات متشابات قرآن میں آئی ہیں،ان پر ایمان لانا واجب ہے۔پھر بعض لوگ ان صفات کی ایسی تاویل (تعبیر/تشریح) کرنے میں مشغول ہوتے ہیں جو لغت اور دین کے مطابق ہو؛ کیونکہ اہلِ بدعت (گمراہ فرقے) ان صفات کی تاویلات اپنی خواہش کے مطابق کرتے ہیں، لہٰذا ان کے قول کو رد کرنا واجب ہے۔اوران کا قول صرف صحیح دلیل اور درست تاویل کے ذریعے ہی رد کیا جا سکتا ہے۔اور جب کوئی شخص درست انداز سے ان صفات کی تاویل کرے،تب بھی اس پر قطعی فیصلہ نہ دے، بلکہ یوں کہے: ہوسکتا ہے کہ اللہ کے نزدیک اس کا کوئی اور بہتر تاویل ہو۔

دیکھئے علامہ بزدوی رحمہ متقدمین علماء کرام میں سے ہیں تاویل احتمالی کی اجازت دیتے ہیں اگر یہ چیز اسلاف سے ثابت نہ ہوتی یا اس کا کوئی ثبوت نہ ہوتا تو ہرگز اسکی اجازت نہیں دیتا۔

پتہ چلا کہ علماء کرام نے اُن تاویلات پر رد کیا ہے۔ جو درجہ جزم ویقین میں ہو۔جسکو اہل بدعت حضرات کرتے ہیں۔

رہ گئی بات امام صاحب رحمہ اللہ کی کہ:انہوں تاویل کوتعطیل قرار دے ہے۔اسکا جواب یہ ہے کہ امام صاحب رحمہ اللہ کی عبارت میں معتزلہ کی تاویل پر رد ہے نہ کے اہل السنّت کی تاویل پر۔ کیونکہ عبارت کی آخیر میں امام صاحب رحمہ اللہ نے یوں فرمایا ہے۔" وھو قول اھل القدر والاعتزال " کہ صفات میں اسطرح تاویل جزمی کرنا جس سے اصل کلمات معطل رہ جائیں، یہ معتزلہ معطلہ وغیرہ کا قول ہے۔

نوٹ:۔پوری عبارت یوں ہے۔

فما ذکراللہ فی القرآن مِن ذکرِ الوجهِ والیدِ والعینِ فھو له صفاتٌ ولایقال ان یده قدرته او نعمته لان فیه ابطال الصفة وھو قول اھل القدر والاعتزال ولکن یده صفته بلا کیفٍ۔ (الفقه الاکبر بروایت حماد ص:121)

یعنی اللہ تعالی نے قرآن مجید میں جو وجہ، ید، عین، ساق اور قدم وغیرہ کا ذکر کیا ہے۔تو یہ اللہ تعالی کی صفات ہیں۔ یہ نہ کہنا چاہئیے کہ ید سے مراد (یقینی اور قطعی طور) اللہ تعالی کی قدرت یا اسکی نعمت مراد ہے۔کیونکہ اس صورت میں اللہ تعالی کی صفت کا ابطال وتعطیل لازم آتا ہے۔جبکہ یہ قدریہ اور معتزلہ کا قول ہے، بلکہ یوں کہنا چاہیے کہ اللہ تعالی کا ید اسکی صفت بلا کیف ہے۔

ظاہر ہے کہ اہل السنّت متاخرین کی تاویل قطعاً اہل بدعت کی طرح نہیں ہوتی بلکہ وہ تاویلی معنی احتمال کے درجہ میں لیتے ہیں نہ کہ یقین کے درجہ میں کہ جس سے اصل کلمات معطل رہ جائیں۔ کیونکہ متشابہات کے معانی متعین نہیں ہوسکتے۔

......﴿مبحث رابع: تاویل کی ضرورت کیوں پیش آئی؟﴾......

جیسے کہ شروع میں ہم نے کہا کہ متأخرین کے زمانے میں مجسمہ جیسے گمراہ فرق پیدا ہوئے، عوام الناس کو متشابہات قرآن کے ذریعے گمراہ کرنا شروع کیا جو معانی یہ لوگ متشابہات کے بیان کرتے تھے وہ صحیح نہیں تھے۔ کیونکہ ان معانی کا محکمات قرآن کے ساتھ تعارض لازم آتا تھا۔ مثلا محکمات قرآن: " لیس کمثله شی " اور" الله الصمد""وغیرہ نصوص سےپتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالی مشابہت مخلوق وغیرہ سے پاک ہے۔ جبکہ ید، عین، اور وجہ وغیرہ کا ظاہری عرفی غیر مقلدانہ ترجمہ کرنے سے مذکورہ متشابہات کا محکمات کے ساتھ تعارض لازم آتا ہے۔ اس تعارض سے بچتے ہوئے تاویل کرنی پڑتی ہے۔ دوسری بات یہ ہے کہ غیر مقلدین آیات متشابہات کا جو ترجمہ کرتے ہیں اس سے اللہ تعالی کیلئے جسمیت کا عقیدہ ماننا لازم آئیگا۔ تو ضرور بالضرور تفویض یعنی تاویل اجمالی یا تاویل تفصیلی کرنی پڑتی ہے۔ اگر آپ تفویض یا تاویل نہیں کروگے تو ایک فساد برپا ہوگا۔ بہت سی آیات اور احادیث میں تاویل کی ضرورت ہوتی ہے، اگر تاویل نہیں کروگے حقیقت پر حمل کروگے تو ظاہرًا کفر لازم آئیگا مثلاً۔

﴿1﴾∘∘∘∘ مثلاً حدیث قدسی۔ قال الله عز و جل الکبریاءُ ردائی والعظمةإزارِی۔ یعنی بڑائی (کبریائی) میری چادر ہے عظمت میرا تہ بند ہے۔ (سنن ابی داؤد ص59 باب ماجاء فی الکبر)

اگر تاویل نہیں کروگے تو یہاں کیا کروگے کیا نعوذ باللہ اللہ تعالی کیلئے چادر اور تہ بند ثابت کروگے؟

﴿2﴾∘∘∘∘ اسی طرح اللہ تعالی ارشاد فرماتے ہے" وان تقرب الی بِشِبرٍ تقربتُ الیه

ذراعًا۔یعنی اگرکوئی ایک بالش میرے قریب آیا تو میں ایک گز اسکے قریب ہونگا۔

(بخاری باب قول الله عز و جل (یحذرکم الله نفسه)

غیرمقلدین سے ہم پوچھتے ہیں کہ آپ تو اللہ کوعرش پر مستقر سمجھتے ہو۔بندہ کیسے اللہ کے قریب ہوگا کیابندہ آسمان کی طرف قدم اٹھائیگا۔

《3》◦◦◦◦اسی طرح اللہ تعالی فرماتے ہے کہ: وعلموا ان الله یحول بین المرء وقلبه۔

ترجمہ۔جان لوکہ اللہ تعالی آدمی اوراسکے دل کے درمیان آڑبن جاتا ہے۔(سورہ الانفال)

غیرمقلدین ہی جواب دیں یہاں تاویل کروگے یااجراء علی الظاهر؟

《4》◦◦◦◦ترمزی شریف کی حدیث ہے: والذی نفس محمد بیده لو انکم دلَّیتُم بِحَبُلٍ الی الارض السفلَ لَهَبَطَ علی الله۔ (ترمزی شریف ص 203)

ترجمہ:۔قسم ہےاس ذات کی کہ جس کے ہاتھ میں محمد کی جان ہے اگرتم کوئی رسی زمین کی نیچلی سطح تک لٹکاوتو وہ اللہ ہی تک پہنچے گی۔اب اگراللہ کوعرش پہ مانوگےتو یہاں کیا کروگے تاویل نہیں کروگےتو اللہ کوتحت الثر ی ماننا پڑے گا۔

《5》◦◦◦◦ حضرت ابراہیم علیہ السلام شام کی طرف جارہاتھاتو فرمانے لگے" وقال انی ذاهب الی ربی سیهدین " (سورہ الصافات)

یہاں اگرتاًویل نہیں کروگےتو ضرورابراھیم علیہ السلام کےرب کوشام میں ماننا پڑے گا۔

《6》◦◦◦◦اسی طرح بخاری شریف کی حدیث ہے: من جائنی یَمُشِی جئتُهُ اُهَرُوِلُ۔

《7》◦◦◦◦اسی طرح ایک دوسری حدیث میں آتا ہے: ان قلوبَ بنی آدمَ کلَّها بین اِصبعین من اصابعِ الرحمن۔ (**مسلم شریف جلد ثانی باب تصریف الله تعالی القلوب کیف یشاء**)

《8》◦◦◦◦اور بخاری شریف جلد دوم میں آتا ہے:"انا الدھر" کیا زمانہ جو مخلوق ہے عیاذ باللہ۔ اللہ تعالی کے اندر ہے؟

..................☆☆☆..................

……درس نمبر(5)……

صفات متشابہات میں غیر مقلدین کا مسلک اور تجسیم کے متعلق کتبِ غیر مقلدین سے حوالہ جات

نوٹ:۔مذکورہ اہم درس تین مباحث پر مشتمل ہیں۔

مبحثِ اول:۔صفاتِ متشابہات کے متعلق معطلہ اور غیر مقلدین کا مسلک……

مبحثِ ثانی:۔تجسیم کے اثبات کے حوالے سے غیر مقلدین کے علماءِ کرام کی کتب سے حوالہ جات……

مبحثِ ثالث: کیا یہ صفات متشابہات میں سے ہیں یا محکمات میں سے؟ اور آخر میں ایک فائدہ……

……مبحثِ اول۔صفاتِ متشابہات کے متعلق معطلہ اور غیر مقلدین کا مسلک……

تیسرا مذہب صفاتِ متشابہات میں معطلہ حضرات کا ہیں جس میں معتزلہ اور اہل تشیع وغیرہ شامل ہیں یہ حضرات صفاتِ متشابہات کا بالکل انکار کرتے ہیں کہتے ہیں کہ عقل کا تقاضا یہ ہے کہ اللّٰہ تعالی ان صفات سے پاک ومنزہ ہے لہٰذا اس میں تاویل کرنا واجب ہے۔

یاد رہے! ماقبل میں ہم نے اس بات کی وضاحت کی تھی کہ معتزلہ حضرات تاویل درجہ یقین و جزم میں کرتے ہیں جس سے صفاتِ الٰہی کا انکار وتعطیل لازم آئیگا۔لیکن چونکہ معطلہ حضرات کے ساتھ ہمارا خاص واسطہ نہیں پڑتا اور نہ ہی یہ لوگ کثیر تعداد میں پائے جاتے ہیں لہذا بغیر کسی تفصیل کے ہم مذہب رابع کی طرف چلتے ہیں۔

چوتھا مسلک

چوتھا مسلک صفاتِ متشابہات میں مجسمہ اور عصرِ حاضر کے فرقہ غیر مقلدین کا ہیں۔

یہ حضرات کہتے ہیں کہ جتنی بھی صفات ہیں مثلاً ''ید، عین، قدم، سیاق اور ضحک'' وغیرہ یہ سرے سے متشابہات ہی نہیں بلکہ محکمات میں سے ہیں اور اپنے حقیقی وعرفی معنی پر محمول ہیں (جیسے کے لغت کی کتب میں موجود ہیں) اگر آپ ان سے کہے کہ جناب یہ تو آپ تجسیم میں پڑ گئے اللہ تعالی کیلئے جسم ثابت کرر ہے ہو کیونکہ ید کا حقیقی وعرفی معنی گوشت پوست کا ٹکڑا ہے یعنی ید سے اللہ تعالی کا بڑا ہاتھ مراد ہے اور عین سے اللہ تعالی کی بڑی آنکھ مراد ہے (نعوذ باللہ) آگے سے یہ لا مذہب غیر مقلد جان چھڑانے کے واسطے کہتے ہیں کہ ید بیشک اپنے حقیقی وعرفی معنی میں اللہ تعالی کیلئے ثابت ہے مگر کیفیت اسکی مجھول ہے ہم اسکی کیفیت کو نہیں جانتے حالانکہ اس طرح کہنے سے یہ جاہل مجسم اور ہی زنجیر میں پھس گیا کیونکہ جب اس نے ید سے حقیقی وعرفی معنی اللہ تعالی کیلئے مراد لیا اور کیفیت کو بھی ثابت کیا تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ ان صفات کی کیفیت مجھ پر مجھول ہے یعنی نفس الامر میں تو کیفیت ثابت ہے مگر میں اسے نہیں جانتا۔ یاد رہے اس سے تجسیم منتفی نہیں ہوتی کیونکہ اس نے کیفیت کا اثبات کیا اگر چہ اپنے آپ پر اسکو مجھول مانا جس سے اللہ تعالی کیلئے حوادث کا قیام ثابت ہوا اور یہ بات تو معروف ومسلم ہے کہ کیفیات صرف اجسام کا خاصہ ہے۔

مثال سے سمجھئے

مثلاً میں کہوں زید کا ہاتھ ثابت ہے اور ید کا حقیقی وعرفی معنی جارحہ ہے لیکن اس ہاتھ کی کیفیت مجھ پر مجھول ہے یعنی زید کا ہاتھ چھوٹا ہے یا بڑا، سفید ہے یا کالا، اس پر بال ہونگے کہ نہیں یہ تمام کیفیات

ہیں۔

ظاہر ہے جب یہ ظاہری وعرفی معنی مراد لیا تو تجسیم تو لازم ہی ہوئی اگرچہ کیفیت کو اپنے اوپر مجہول ہی سمجھے۔

نوٹ:۔صرف ہاتھ اور آنکھ نہیں بلکہ غیر مقلدین تمام لوازمِ جسم اللہ تعالی کیلئے ثابت کرتے ہیں مثلا جہت مکان حدود وغیرہ۔

شبہ

ہم اللہ کے ہاتھ اور وجہ مانتے ہیں لیکن مخلوق کی طرح نہیں۔

جواب:۔یہ بھی تجسیم اور مجسمہ کا مذہب ہے۔کیونکہ نفس جسم بھی مخلوق کا خاصہ اور وصف کہلاتا ہے۔ آگے عبارت میں وضاحت کی گئی ہے۔

تجسیم اور مجسمہ کے متعلق بہترین تفصیل

حـكُـمُ التـجُسِـيـم وَالـمـجسـمَةِ عِـنـد الـحـنفِية:لِلُحَنَفِيَّةِ تَفُصِيلٌ فِى مَنُ قَالَ: إِنَّ اللهَ جِسُمٌ:فَـمَـنُ قَـالَ: هُـوَ جِسُـمٌ كَـالُأَجُسَامِ، أَوُ أَطُلَقَ فَقَالَ: جِسُمٌ، فَقَدُ وَقَعَ فِى بِدُعَةٍ مُكَفِّرَةٍ .وَمَـنُ قَالَ:ان الله جِسُمٌ لَا كَالُأَجُسَامِ، فَقَدُ وَقَعَ فِى بِدُعَةٍ مُفَسِّقَةٍ غَيرِ مُكَفِّرَةٍ. وَقِيلَ مكفرة:وَهَذِهِ بَعُضُ نُصُوصِ الحَنَفِيَّةِ فِى الحُكُمِ عَلَى التَّجُسِيمِ وَالمُجَسِّمَةِ:

فِى تَبيِينِ الحَقَائِقِ لِلزَّيُلَعِيِّ (١/١٣٥):(وَالمُشَبِّهُ إِذَا قَالَ: لَهُ – تَعَالَى – يَدٌ وَرِجُلٌ كَمَا لِـلُعِبَادِ، فَهُوَ كَافِرٌ مَلُعُونٌ، وَإِنُ قَالَ: جِسُمٌ لَا كَالُأَجُسَامِ، فَهُوَ مُبُتَدِعٌ؛ لِأَنَّهُ لَيُسَ فِيهِ إِلَّا إِطُلَاقُ لَـفُظِ الُجِسُمِ عَلَيُهِ، وَهُوَ مُوهِمٌ لِلنَّقُصِ، فَرَفَعَهُ بِقَوُلِهِ: لَا كَالُأَجُسَامِ، فَلَمُ يَبُقَ إِلَّا

مُـجَـرَّدُ الْإِطْلَاقِ، وَذَلِكَ مَعْصِيَةٌ تَنْتَهِضُ سَبَبًا لِلْعِقَابِ، لِمَا قُلْنَا مِنَ الْإِيهَامِ، بِخِلَافِ مَا لَـوْ قَـالَـهُ عَـلَى التَّشْبِيهِ، فَإِنَّهُ كَافِرٌ، وَقِيلَ: يَكْفُرُ بِمُجَرَّدِ الْإِطْلَاقِ أَيْضًا، وَهُوَ حَسَنٌ، بَلْ أَوْلَى بِالتَّكْفِيرِ...)

(بِـخِلَافِ مُطْلَقِ اسْمِ الْجِسْمِ مَعَ نَفْيِ التَّشْبِيهِ، فَإِنَّهُ يَكْفُرُ لِاخْتِيَارِهِ إِطْلَاقَ مَا هُوَ مُوهِمٌ لِلنَّقْصِ بَعْدَ عِلْمِهِ بِذَلِكَ، وَلَوْ نَفَى التَّشْبِيهَ، فَلَمْ يَبْقَ مِنْهُ إِلَّا التَّسَاهُلُ وَالِاسْتِخْفَافُ بِذَلِكَ.)۔وَانْظُرْ نَحو ذَلِكَ أَيْضا فِي فتح القدير (۱/۳۵۰)، وكنز الدقائق (۱/۳۷۰)

بحواله: التجسيم والمجسمه وحقيقة عقيدة السلف فى الصفات الالهية۔للشيخ عبد الفتاح بن صالح بن محمد قديش اليافعي۔

ترجمہ:۔"حنفیہ کے نزدیک تجسیم اور مجسمہ کا حکم: حنفیہ کے نزدیک اُس شخص کے بارے میں تفصیل ہے، جو یہ کہے کہ: "بیشک اللہ جسم ہے":

......﴿پس ان کی تفصیل یہ ہے﴾......

جس نے کہا: "اللہ جسم ہے، جیسے دیگر اجسام ہیں" یا اس نے محض اتنا کہا: "اللہ جسم ہے" تو وہ کفر پر مبنی بدعت میں مبتلا ہوا۔اور جس نے کہا: "اللہ جسم ہے، لیکن اجسام کی طرح نہیں"، تو وہ فسق والی بدعت میں پڑا ہے، جو کفر نہیں۔اور ایک قول یہ بھی ہے کہ: یہ بھی کفر ہے۔: تبیین الحقائق اززیلعی (جلد 1، صفحہ 135) میں ہے۔

"اور مشبّہ (یعنی وہ شخص جو اللہ کو مخلوق سے مشابہ قرار دے) جب یہ کہے کہ: اللہ کے لیے بھی ہاتھ اور پاؤں ہیں، جیسے بندوں کے، تو وہ کافر اور ملعون ہے۔

اور اگر کہے کہ: "اللہ جسم ہے، لیکن اجسام جیسا نہیں"، تو وہ بدعتی ہے؛ کیونکہ اس نے محض "جسم" کا لفظ اللہ پر اطلاق کیا ہے، اور یہ لفظ نقص کا وہم پیدا کرتا ہے۔

ہاں، جب اس نے ساتھ یہ بھی کہا کہ: "اجسام جیسا نہیں" تو اس وہم کو دُور کر دیا۔ چنانچہ اب صرف لفظ کا اطلاق باقی رہا، اور یہ (بھی) ایک گناہ ہے، جو سزا کا موجب بنتا ہے۔

کیونکہ ہم پہلے ذکر کر چکے کہ یہ ایہام (شبہ پیدا کرنا) رکھتا ہے۔

اس کے برعکس اگر اس نے یہ بات تشبیہ کے ارادے سے کہی ہو، تو وہ یقینی طور پر کافر ہے۔ اور بعض اہلِ علم نے کہا ہے کہ: محض لفظ "جسم" کا اطلاق کرنا بھی کفر ہے، اور یہ رائے درست بلکہ تکفیر کے زیادہ قریب ہے۔

اگر کوئی محض "جسم" کا نام اللہ کے لیے استعمال کرے۔

اور ساتھ تشبیہ کی نفی کرے (یعنی کہے کہ مخلوق جیسا نہیں) تو وہ پھر بھی کافر ہو جاتا ہے؛ کیونکہ اس نے ایک ایسا لفظ چنا جو نقص اور کمی کا وہم پیدا کرتا ہے، باوجود اس کے کہ وہ جانتا تھا کہ اس لفظ سے یہ وہم پیدا ہوگا۔

اب اگرچہ وہ تشبیہ کی نفی بھی کر دے (یعنی اللہ مخلوق جیسا نہیں)، تب بھی اس کے فعل میں صرف بے پروائی اور اللہ کے معاملے کو ہلکا سمجھنا باقی رہ جاتا ہے۔ (ظاہر ہے اللہ تعالیٰ کا استخفاف کفر ہی کے زمرے میں آتا ہے۔ صفدر)

......تعارض......

یہاں بظاہر تعارض نظر آتا ہے لیکن درحقیقت عبارت میں تعارض نہیں ہے، بلکہ فقہاءِ حنفیہ کی تفصیل پر مبنی درجہ بندی ہے، جسے اگر ترتیب سے سمجھا جائے تو سب باتیں آپس میں مربوط اور واضح ہو جاتی ہیں۔

......مرحلہ وار وضاحت......

《1》•••• پہلا درجہ:۔جس نے کہا کہ اللہ جسم ہے جیسے دیگر اجسام ہیں"

یہ صریح تشبیہ ہے، اس سے مراد ہے کہ اللہ کو مخلوق کے جیسا جسم رکھنے والا سمجھا جائے۔

حکم:۔یہ شخص کافر اور ملعون ہے(کیونکہ اس نے اللہ کے ساتھ مخلوق کی مشابہت کو ثابت کیا)۔

یہ بات سب علماء کے ہاں متفقہ ہے، اور واضح کفر ہے۔

《2》•••• دوسرا درجہ:۔جس نے کہا: اللہ جسم ہے، لیکن اجسام کی طرح نہیں"

یہاں بظاہر وہ مخلوق سے مشابہت کا انکار کر رہا ہے، لیکن لفظ "جسم" کا اطلاق اللہ پر کر رہا ہے، جو عقلاً اور شرعاً ناقص، محدود اور مخلوق کی صفت ہے۔

......حنفیہ کے ہاں اس پر تفصیل ہے......

قول 1:۔بدعتِ مفسقہ ہے(یعنی بدعتی ہے، فاسق ہے، مگر کافر نہیں)......

قول 2:۔بعض نے اس کو بھی کفر قرار دیا......

اس کی توجیہ:۔ کیونکہ لفظ " جسم " بذاتِ خود محدودیت اور مخلوقیت کے مفہوم کو ظاہر کرتا ہے، اور جب کوئی جانتے بوجھتے یہ لفظ اللہ کے لیے استعمال کرے، تو گویا اس نے اللہ پر ایسا وصف لاگو کیا جو نقص کا وہم دیتا ہے۔اس لیے بعض نے اسے کفر قرار دیا۔

《 3 》◦◦◦◦ عبارت:۔کوئی ادمی جانتا بھی ہے کہ " جسم " کا لفظ اللہ کے لیے استعمال کرنے میں نقص کا وہم ہے، اور پھر بھی استعمال کرتا ہے، ساتھ ساتھ وہ تشبیہ کی نفی کرر ہا ہوتا ے، تب بھی وہ کفر کے قریب ہے، کیونکہ اس نے نقص کا وہم دینے والا لفظ چنا۔اور اللہ تعالیٰ کے باب میں یہ چیز کفر کہلاتی ہے۔

مبحثِ ثانی:۔تجسیم کے اثبات کے حوالے سے غیر مقلدین کے علماءِ کرام کی کتب سے حوالہ جات:۔

ہوسکتا ہے کوئی غیر مقلد کہہ دے کہ ہمارا موقف مجسمہ والا نہیں ہے یہ ہمارے اوپر الزام ہے تو ایسے ساتھیوں کی خدمت میں غیر مقلدین کے گھر سے چند حوالہ جات پیش خدمت ہیں۔

غیر مقلدین کے مشہور مصنف جناب محمد یحی گوندلوی لکھتے ہیں کہ اللہ تعالی کے دو ہاتھ ہیں۔

عقیدہ مسلم از محمد یحی گوندلوی (صفحہ 179)

ور پچاس سے زائد کتب کے مصنف جناب زبیر علی زئی مرحوم لکھتے ہیں کہ اہل سنت والجماعت اللہ تعالی کیلئے "ید" کی حقیقی وعرفی معنی کے اثبات کرتے ہیں۔(ماہانہ اہلحدیث 11 مارچ 2011)

اور علامہ عثیمین آیت مبارکہ "فَـأَيْـنَـمَـا تُـوَلُّـوا فَثَـمَّ وَجْـهُ اللّٰـه" کے بارے میں یوں لکھتے

ہیں۔الصحیح أن المراد بالوجه هنا وجه الله الحقيقى اى الى جهة تتوجهون فثم وجه الله سبحانه و تعالى۔

ترجمہ۔۔صحیح یہ ہے کہ یہاں وجہ سے مراد اللہ تعالی کا حقیقی چہرہ ہے مطلب اس آیت کا یہ ہوگا کہ جس جہت کی طرف تم توجہ کرو اس طرف اللہ سبحانہ وتعالی کا چہرہ ہے۔

(شرح عقیدہ واسطیہ صفحہ 156)

اور مولانا عبدالقادر حصاروی صاحب تو اللہ تعالی کیلئے مکان کا اثبات کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:اس طرح اللہ تعالی کے مکان سے انکار کرنا گمراہی ہے۔(فتاوی حصاریہ صفحہ 61)

اسی طرح نواب وحید الزمان عرش کو اللہ تعالی کیلئے مکان ثابت کرتے ہیں لکھتے ہیں:و مكانه العرش۔ (ہدیۃ المھدی صفحہ 9)

دیکھئے صراحتاً غیر مقلدین اللہ تعالی کیلئے لوازم جسم اور مکان وغیرہ کا اثبات کرتے ہیں۔اب ان سے بطور سوال پوچھئے کہ: کیا اللہ تعالی کیلئے حقیقی وعرفی ہاتھ موجود ہے کہ نہیں؟ وہ کہے گا جی ہاں۔آپ ان سے دوبارہ سوال کریں کہ کیا انگلیاں موجود ہے(العیاذ باللہ) یا اگر چہرہ موجود ہے تو کیا زبان اور دانت وغیرہ موجود ہیں (العیاذ باللہ) تو ادھر جان چھڑانے کی خاطر کہے گا کہ مزید بحث میں ہم نہیں پڑتے تو آپ جواباً ان سے کہے کہ مکرم: آپ تو "ید" عین "وجہ "ساق" وغیرہ کو صفتُ اللہ کہتے ہیں تو تفکر فی صفات اللہ تو امر مشروع ہے۔ہاں تفکر فی ذات اللہ غیر مشروع اور ممنوع ہے۔لہذا جب آپ ان صفات کو صفتُ اللہ (اللہ کی صفت) قرار دیتے ہو تو ہمیں پورا پورا حق حاصل ہے کہ مذکورہ صفات میں آپ حضرات سے تنقیحات اور تفصیلات طلب کریں۔

﴿مبحث ثالث:۔کیا یہ صفات متشابہات میں سے ہیں یا محکمات میں سے؟﴾

چوتھے مسلک کے شروع ہی میں ہم نے کہا تھا کہ غیر مقلدین کہتے ہیں ید، عین، وجہ، اور ساق وغیرہ صفات متشابہات نہیں ہیں بلکہ از قبیل محکمات ہیں لہذا محکمات کو ہم اپنے حقیقی وعرفی معنی پر محمول کر سکتے ہیں اس میں کوئی حرج نہیں ہیں۔حالانکہ غیر مقلدین کا یہ کہنا سراسر غلط سینہ زوری اور جہالت ہے۔

﴿1﴾∘∘∘∘ الامام محی السنہ (جس نے مشکوۃ کی متن لکھی ہے) اپنی تفسیر معالم التنزیل میں لکھتے ہیں۔

وَرُوِیَ عن سفیانَ الثوریِ والاوزاعیِ واللیُثِ بن سعدٍ و سفیانَ بن عیینَۃَ و عبد اللہ ابنِ المبارکِ و غیرِھم من علماءِ السُنَّۃِ فی ھذہ الآیات التی جائت فی الصفات المشابھۃ اَمِرُّوھا کماجائت بلا کیف۔(معالم التنزیل صفحہ 235)

یعنی سفیان ثوری، امام اوزاعی، امام لیث بن سعد، سفیان بن عیینہ اور امام عبداللہ ابن مبارک اسی طرح دیگر علماء اہل السنتہ سے مروی ہیں کہ ان آیات صفات متشابہات پر بغیر کسی کیفیت ثابت کرنے کے گزر جانا۔

دیکھئے صاحب مشکوۃ ان کو آیات صفات متشابہات کہتے ہیں جبکہ غیر مقلدین اس کے منکر ہیں۔

﴿2﴾∘∘∘∘اس طرح امام ابوبکر الجصاص رحمہ اللہ آیت مبارکہ (ھَلُ یَنُظُرُونَ اِلَّا اَنُ یَّأُتِیُھِمُ اللّٰہُ فِی ظُلَلٍ مِّنَ الُغَمَامِ وَ الُمَلَائِکَۃِ) میں لفظ اتیان کو صفت متشابہ قرار دیتے ہوئے اس کے تحت لکھتے ہیں۔۔۔۔ھذا من المتشابھہ الَّذی اَمَرَنا اللّٰہُ بردِّہ الی الُمُحُکَمِ و قال فی ایتہ

لیس کمثله شيء......(**تفسیر احکام القرآن للجصاص**)

《3》∘∘∘∘اس طرح متقدمین میں سے الامام محمد بن ابراہیم بن یعقوب البخاری المعروف الکلابازی اپنی کتاب "التعرف بمذهب اهل التصوف" **میں لکھتے ہیں۔** و علی هذا جمیعُ هذه الصفات المشابهات۔

یعنی مسلک اہل السنّت کے مطابق یہ تمام صفات متشابہات میں سے ہیں۔

(التعرف بمذهب اهل التصوف صفحه37)

《4》∘∘∘∘اور امام ابن قدامہ رحمہ اللہ ن بھی متشابہات میں سے لفظ استواء کو صفات متشابہات میں سے قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں: أن المتشابه ما ورد فی صفات الله سبحانه.... كقوله الرحمن على العرش استوی۔(روضةالناظر و جنة المناظر)

ایک اہم فائدہ:۔اعضاء کو ثابت کرکے پھر مجہول الکیفیت کہنا متشابہات کی معروف تقسیم کے بطلان کو مستلزم ہے۔غیر مقلدین صفات متشابہات یعنی ید، عین، وجہ کے متعلق کہتے ہیں کہ یہ اعضاء مجہول الکیفیت ہیں حالانکہ یہ کہنا سراسر غلط ہے۔

دیکھئے: پہلے درس میں ہم نے کہا تھا کے مشابہ کی دو قسمیں ہیں۔

(1) غیر معلوم المعنی و غیر معلوم المراد جیسے حروف مقطعات۔ الم، حم، عسق، یا كهيعص **وغیرہ۔**

(2) معلوم المعنی غیر معلوم المراد جیسے۔ ثُمَّ استوی علی الْعَرْش "یا "و يَبْقى وَجه رَبِّكَ ذُوالْجَلالِ و الْاِكْرام" یا"وَ جاءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا"

اب مذکورہ کلمات یعنی ید، عین، اور وجہ وغیرہ کو مجہول الکیفیت کہنے سے متشابہ کی دو قسموں کے علاوہ

تیسری قسم معلوم المعنٰی معلوم المراد مجہول الکیفیت لازم آئیگی جبکہ متشابہ کی تیسری قسم باطل ہے اور مستلزمِ باطل خود بھی باطل ہوتا ہے۔

..................☆☆☆..................

﴿درس نمبر (6)﴾

......قرآن کریم میں لفظ استوی کی مقامات......

نوٹ:۔مذکورہ درس میں دو چیزیں بیان کی جائیگی۔

(1) قرآن کریم میں لفظ استوی کی مقامات......

(2) استوی علی العرش کے متعلق غیر مقلدین کا دعوی اوران سے تنقیحات......

قرآن کریم میں لفظ استوی کی مقامات:۔قرآن کریم میں صفات متشابہات میں سے ایک صفت استواء بھی ہے۔استواء کا ذکر قرآن کریم میں تقریبا سات جگہ مذکور ہیں۔

☆ مقام اول:۔(سورۃ الاعراف پارہ 7 آیت 54)

☆ان ربکم اللہ الذی خلق السموت والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش۔

مقام ثانی۔(سورۃ یونس پارہ 11 آیت 3)

☆خلق السموت والارض فی ستۃ ایام ثم استوی علی العرش یدبرالامر ما من شفیع الا من بعد اذنہ۔

☆ مقام ثالث:۔(سورۃ الرعد پارہ 13 آیت 2)

☆اللہ الذی رفع السموت بغیرعمد ترونہا ثم استوی علی العرش و سخرالشمس والقمر۔

مقام رابع:۔(سورۃ طہ پارہ 16 آیت 5)الرحمن علی العرش استوی۔

مقام خامس:۔(سورۃ الفرقان پارہ 19 آیت 4)

☆الله الذی خلق السموت والارض ومابینهما فی ستة ایام ثم استوی علی العرش۔

مقام سادس:۔(سورۃ حم سجدہ پارہ 24 آیت 11)

☆ثم استوی الی السماء وھی دخان فقال لھا وللارض ائتیا طوعا او کرھا۔

مقام سابع:۔(سورۃ الحدید پارہ 27 آیت 4)

☆ھوالذی خلق السموت والارض فی ستة ایام ثم استوی علی العرش یعلم مایلج فی الارض ومایخرج منھا۔

......**نوٹ:۔** مسلہ استواء علی العرش میں پہلے ہم غیر مقلدین کا دعوی ذکر کرینگے......

نوٹ:۔دعوی وتنقیحات کی یہ تفصیل وکیلِ احناف مولانا مفتی محمد ندیم صاحب حفظہ اللہ ورعاہ کی کتاب "التحقیق الجلی" سے پیش خدمت ہے۔

......﴿دعوی غیر مقلدین﴾......

غیر مقلدین مناظرے کے میدان استواء علی العرش کے متعلق اپنا دعوی یوں لکھتے ہے کہ: اللہ تعالی عرش پر مستوی ہیں۔

لیکن یہ دعوی مجمل ہے آپ ان سے تفصیل اور تنقیحات وغیرہ طلب کیجئے۔

......﴿تنقیحات بر دعوی غیر مقلدین﴾......

تنقیح نمبر(1)اللہ تعالی نے باعتبار ذات کے استواء کیا ہے یا باعتبار صفت کے؟

تنقیح نمبر(2)استوی سے آپکی کیا مراد ہے کسی قطعی الثبوت اور قطعی الدلالت دلیل سے اس کا

مطلب اور تعیین واضح کیجئے۔

نوٹ:۔ تنقیح ثالث کی طرف جانے سے پہلے استوی کے متعلق کچھ تصریحات غیر مقلدین کی کتب سے ملاحظہ فرمائیں۔

مشہور غیر مقلد علامہ وحید الزمان صاحب عرش کو مکان الٰہی قرار دیتے ہوئے لکھتے ہیں۔ و مکانہ العرش۔ (ہدیۃ المھدی ص 9۔)

مشہور غیر مقلد مفسر شیخ عبدالرحمٰن کیلانی صاحب اپنی تفسیر میں استواء علی العرش کا مفہوم ذکر کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ "قرآن میں جہاں بھی استواء علی العرش کا لفظ آیا ہے تو اس کے معنی قرار پکڑنا یا جم کر بیٹھنا ہے۔ (تفسیر تیسیر القرآن سورۃ الاعراف آیت 54)

اور غیر مقلدین کے معروف مناظر جناب طالب الرحمٰن صاحب لکھتے ہیں بعض سلف "علی" کے ساتھ مقرونا استواء کو صعود یعنی چڑھنا اور استقرار یعنی قرار پکڑنا مراد لیتے ہیں اور البتہ اس کی تفسیر میں جلوس (بیٹھنا) مراد لینا ابن قیم رحمہ اللہ نے (الصواعق المرسلہ۔ ص:1303: ج:4) میں خارجہ بن مصعب سے (الرحمن علی العرش استوی) کی شرح میں یہ قول نقل کیا ہے کہ:استوی سے مراد بیٹھنے کے سواء کچھ نہیں (عقائد علمائے دیوبند ص 65۔)

دیکھئے! غیر مقلدین از خود عرش کو اللہ کا مکان قرار دیتے ہوئے استوی سے جلوس (بیٹھنا) ہی مراد لیتے ہیں۔حالانکہ یہ ان حضرات کا دعوی ہے ہمیں اس پہ دلیل قطعی چاہئے۔ویسے جلوس کی نفی علامہ ناصر البانی سے بھی منقول ہے ابن قیم رحمہ اللہ نے براوایت امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ جلوس کی نسبت ابن عباسؓ کی طرف کی ہے اس پر رد کرتے ہوئے علامہ البانی لکھتے ہیں" ولیست ھذہ

الزیادة عند رحمه ولا عند غیره ممن ذکرن"۔

کچھ آگے لکھتے ہیں۔"ولا اعلم فی جلوس الرب تعالء حدیثا ثابتا"۔

(مختصر العلو للعلی الغفار ص93 مکتب الاسلامی)

یعنی ہم اللہ کے بیٹھنے کے متعلق کوئ بھی صحیح حدیث نہیں جانتے۔

......﴿تنقیح نمبر (3) اللہ تعالی عرش پہ ہے یا کرسی پر؟﴾......

یہ تنقیح ہم اس لئے کراتے ہیں کیونکہ غیر مقلدین کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالی کرسی پہ ہے اور کرسی عرش پر ہے۔علامہ وحیدالزمان آیت مبارکہ۔☆ وسع کرسیه السموات ولارض ۔کے حاشیہ میں لکھتے ہیں کہ:''جب کرسی پر بیٹھتا ہے تو چار بھی بڑی نہیں رہتی''۔

(قرآن پاک محشی ومترجم علامہ وحیدالزمان ص40)

لہذا غیر مقلدین کو اپنے عقیدے کے مطابق دعوی لکھنا چاہئے تا کہ پھر دلیل دعوی کے مطابق ہو۔

......﴿تنقیح نمبر (4) اللہ تعالی عرش پہ ہے یا اسمان پہ؟﴾......

یہ تنقیح اس لئے کراتے ہیں تا کہ پھر غیر مقلدین وہ آیت پیش نہ کرے جس سے اللہ تعالی کا اسمان میں ہونا ثابت ہورہا ہیں۔کیونکہ آسمانوں سے عرش تک ہزاروں سال کا فاصلہ ہے۔غیر مقلدین اگر دیانتداری سے کام لے اپنے دعوے کو تفصیلا پیش کریں تو بہت سی نصوص میں تضاد لازم آئیگی۔ مثال کے طور پر۔☆أأمنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض۔ان جیسی آیات مبارکہ کے متعلق غیر مقلدین کہتے ہیں کہ فی بمعنی علی ہے یعنی اللہ تعالی آسمانوں میں نہیں بلکہ آسمانوں پر ہیں دیکھئے! یہی تو تاویل ہے کہ فی کو بمعنی علی کے لیا۔پہلے کہتے تھے کہ تاویل بدعت

ہے اب وقت آنے پر اسی تاویل سے کام لے رہے ہیں۔لیکن تاویل کر کے پھر بھی غیر مقلدین کا دعوی ثابت نہیں ہو رہا کیونکہ غیر مقلدین کا دعوی علی السموت کا نہیں بلکہ علی العرش اورعلی الکرسی کا ہے لہذا آسمانوں والی آیت مبارکہ سے دعوے کو ثابت کرنے کی ناکام کوشش نہ فرمائیں۔

......﴿تنقیح نمبر(5) آپکے عقیدے کے مطابق اللہ تعالی عرش پہ ہے تو﴾......

سوال یہ ہے کہ عرش تو مخلوق ہے ۔عرش کے پیدا کرنے سے پہلے اللہ کہاں تھا؟ جیسے کہ بخاری شریف باب ماجاء فی قول اللہ تعالی وھوالذی یبدء الخلق ثم یعیدہ کے تحت امام بخاری رحمہ اللہ حدیث لاتے ہیں۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم فرماتے ہیں۔ کان اللہ ولم یکن شیء غیرہ۔یعنی ایک وقت ایسا تھا کہ صرف اللہ تعالی موجود تھا اور کچھ نہ تھا۔

......﴿تنقیح نمبر(6) اگر استواء کو بمعنٰی جلوس یعنی بیٹھنے کے لیا جائے تو﴾......

سوال پیدا ہوتا ہے کہ بیٹھنا تو جسم کی صفت ہے یہ تو آپ نے اللہ تعالی کیلئے جسم کو مان لیا حالانکہ اللہ تعالی جسم اور مکان وغیرہ سے منزہ و پاک ہے۔

﴿تنقیح نمبر(7) اگر آپ اللہ تعالی کو فوقیت حسی کے ساتھ یعنی حقیقتاً فوق العرش سمجھتے ہو تو﴾

پھر کئے شکوک وسوالات اٹھتے ہیں۔دیکھئے اللہ تعالی کو عرش پر سمجھنے کی تین صورتیں بنتی ہیں۔

پہلی صورت:۔اللہ تعالی کو عرش کے محاذات یعنی برابری میں ماننا......

یہ صورت باطل ہے اس لیے کہ عرش محدود ہے اس کا ایک حد تک مقدار وفاصلہ معلوم ہے تو اس

صورت میں اللہ تعالی کا بھی محدود ہونا لازم آئیگا۔حالانکہ حدود ونہایات یہ جسم کا خاصہ ہے۔

دوسری صورت:۔اللہ تعالی کوعرش سے متجاوز ماننا......

یہ صورت بھی صورت اول کی طرح فاسد ہے کیونکہ مذکورہ صورت میں اللہ تعالی کا تجزی یعنی تقسیم وتبعیض لازم آئیگی،ایک حصہ اللہ تعالی کا عرش کے محاذات برابری میں آتا ہےاور ایک حصہ نعوذ باللہ عرش سے باہر آتا ہے۔حالانکہ یہ بات **اظہر من الشمس** ہے کہ تبعیض تجزی اور حصص وغیرہ جس ذات میں آجائے وہ جسم ہوتی ہےاور جسم حادث ہے جبکہ اللہ تعالی قدیم ہے۔

تیسری صورت۔اللہ تعالی کوعرش سے کم ماننا......

یہ تیسری صورت بھی صورت دوم کی طرح صراحتًا باطل ہے۔

نوٹ:۔اللہ تعالیٰ کے متعلق ایسے سوالات تصور میں لانا بھی سوء ادب ہے لیکن کیا کرے عصر حاضر کے مجسمہ حضرات کی عبارات اور نظریات سے یہی کچھ ثابت ہوتا ہے۔بعض خطباء حضرات یہ صورتیں اورسوالات عام مجمعہ میں بھی بیان کرتے ہیں جوکہ سراسر توہین اور بے ادبی ہے ایسانہیں ہونا چاہیے۔

﴿تنقیح نمبر(8)اگراللہ تعالی کوفوقیت حسی کے ساتھ حقیقتا عرش پر مان لیا جائے تو﴾

اس صورت میں عرش اللہ تعالی کیلئے مکان بن جائیگا جیسے کہ مشہور غیرمقلد علامہ وحیدالزمان صاحب نے بھی ہدیۃ المھدی میں لکھا ہے"ومکانہ العرش "اوراللہ تعالی مکین بنے گا۔حال یہ ہے کہ ہمیشہ مکان مکین کومحیط ہوتا ہےاورمکین محاط ہوتا ہے جبکہ قرآنی آیت سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالی محیط ہے محاط نہیں۔جیسے کہ سورۃ النساءآیت126 میں آتا ہے کان اللہ بکل شیء محیطا۔

......﴿تنقیح نمبر (9) اگر اللہ کو عرش پر مانا جائے تو﴾......

سوال ہوگا کہ: کیا غیر محدود محدود میں سما سکتا ہے۔ بالفاظ دیگر کیا ایک محدود مخلوق غیر محدود خالق کا احاطہ کر سکتا ہے؟

غیر مقلدین کا اصل دعوی یوں بنتا ہے۔

﴿1﴾.... اللہ تعالی ذات کے اعتبار سے صرف کرسی پر ہے نعوذ باللہ۔

﴿2﴾.... اور کرسی عرش پہ ہے۔

﴿3﴾.... اللہ باعتبار ذات کے ہر جگہ موجود نہیں۔

﴿4﴾.... البتہ باعتبار علم اللہ تعالی ہر جگہ موجود ہے۔

لہٰذا آپ دوران مناظرہ غیر مقلد مناظر کو اس بات کا پابند بنائیں کہ دلیل اپنے دعوے کے مطابق پیش کرے مطلب یہ کہ دلیل میں پورے دعوے کا موجود ہونا ضروری ہے۔ یعنی اللہ تعالی باعتبار ذات کے صرف کرسی پہ موجود ہے اور کرسی عرش پہ ہے۔ اور باعتبار ذات کے اللہ تعالی ہر جگہ حاضر و ناضر نہیں البتہ باعتبار علم کے ہر جگہ موجود ہیں۔

....

......درس نمبر (7)......

......غیر مقلدین کے دلائل کا تحقیقی جائزہ......

مذکورہ درس میں بتوفیق اللہ غیر مقلدین کے دس مشہور دلائل کا تحقیقی جائزہ لینگے، ترتیب کے ساتھ ہر دلیل بمع جوابات کے پیش خدمت ہے۔

دلیل نمبر《1》★ ثم استوی علی العرش۔ (سورۃ الحدید 4)

جواب نمبر:۔《1》∘∘∘∘ اگر استوی علی العرش سے اللہ تعالی کا حسی طور عرش پر ہونا مراد لیا جائے تو قرآن کریم کی بہت ساری آیات مبارکہ کا ان آیات سے تعارض لازم آتا ہے جن میں اللہ تعالی کا عرش کے علاوہ اور مقامات پر ثابت ہونا مراد ہوتا ہے۔ مثلاً ☆ وھو اللہ فی السموت وفی الارض۔ (سورۃ الانعام آیت نمبر 3)

یا۔ أأمنتم من فی السماء (کیا تم کو اس اللہ تعالی کا جو آسمان میں ہے خوف نہیں رہا) (سورۃ الملک آیت نمبر 16)

یا۔ اسی طرح" ونحن اقرب الیہ من حبل الورید"(سورۃ۔ق۔آیت نمبر 16)

یا۔ وللہ المشرق والمغرب فانما تولو فثم وجہ اللہ۔(سورۃ البقرآیت نمبر 115)

یا۔وھو معکم اینما کنتم۔

جواب نمبر:۔《2》∘∘∘∘ یہاں دعوے اور دلیل میں مطابقت نہیں پائی جاتی کیونکہ

دعوے کے چار اجزاء تھے۔

جزء اول:۔اللہ تعالی باعتبار ذات صرف کرسی پر تشریف فرما ہے۔نعوذ باللہ۔

جزء ثانی:۔کرسی عرش پر ہے۔

جزء ثالث:۔باعتبار ذات کے اللہ تعالی ہر جگہ موجود نہیں۔

جزء رابع:۔البتہ باعتبار علم کے ہر جگہ موجود ہے۔

لیکن یہاں دلیل میں دعوے کا کوئی بھی جزء موجود نہیں۔

نوٹ:۔ ہر جزء کو آپ مستقل جواب بھی شمار کر سکتے ہیں۔

نیز یہاں پہ اس چیز کا ذکر بھی نہیں کہ اللہ تعالی نے باعتبار ذات کے استوی کیا ہے۔

اعتراض:۔ غیر مقلدین اعتراض کرتے ہیں کہ یہاں آیت مبارکہ میں لفظ رحمٰن آیا ہے تو رحمٰن ہی نے عرش پہ استوی کیا ہے رحمٰن سے ظاہر ہے کہ ذات ہی مراد ہے۔

جواب:۔ یہاں پر تو اس بات کا ذکر ہی نہیں کہ اللہ تعالی نے باعتبار ذات کے استوی کیا ہے ذات کیلئے کسی نص قطعی کو لانا پڑے گا۔ یہ تو ہم بھی مانتے ہیں کہ رحمٰن ذات نے استوی کیا ہے لیکن یہ تو بتائیں کہ یہ استوی ذاتاً ہے یا صفتاً؟

الزاماً ہم آپ سے پوچھتے ہیں کہ جس وقت مقدس میدان طوی میں اللہ تبارک وتعالی موسی علیہ السلام سے مخاطب ہوئے فرمایا انی انا اللہ (میں جو ہوں اللہ ہوں) سورۃ طٰہٰ آیت نمبر 14۔

یہاں انا اللہ کو ذات پہ حمل کرو گے یا صفت پہ؟ یاد رہے یہ کلام وادی طوی میں ہوئی تھی اگر ذات پہ حمل کرو گے تو آپ کا فوق العرش والا دعوی خود بخود باطل ہوا کیونکہ میدان طوی میں بھی ذاتاً اللہ

تعالی کا موجود ہونا ثابت ہوا۔

(اور یہی ہمارادعوی ہے کہ اللہ تعالی کسی مکان کے ساتھ خاص نہیں اللہ موجود بلا مکان ہے) اگر صفت پہ حمل کروگے تو پھر سوال ہم بھی کرسکتے ہیں کہ انا ضمیر تو ذات کیلئے آتا ہے آپ نے صفت کیوں مراد لی؟

جواب نمبر:۔《3》○○○○غیر مقلدین کا دعوی ہے کہ استوی سے جلوس (بیٹھنا) مراد ہے۔

لہذا کسی قطعی الثبوت وقطعی الدلالت دلیل ایسی پیش کرے جس سے استوی بمعنی جلوس ثابت ہو۔ کیونکہ مسئلہ عقیدے کا ہےاس لئے اسکے بغیر کام نہیں چلے گا۔

جواب نمبر:۔《4》○○○○ یہاں پہ تو یہ بات نہیں ہے کہ اللہ تعالی صرف عرش پہ موجود ہے آپ ایسی دلیل پیش کرے جس میں اللہ تعالی کا ذات کے اعتبار سے عرش پر ہونا منحصر ہو۔ بلکہ ہم کہتے ہیں کہ اللہ تعالی حاضر وناظر ہے یعنی اللہ تعالیٰ موجود بلا مکان ہے ہم نے کبھی بھی استوی علی العرش کی نفی نہیں کی ہے لہذا یہ آیت ہمارے عقیدے ودعوے کے خلاف نہیں (التحقیق الجلی صفحہ نمبر 134۔)

دلیل (دوم) غیر مقلدین ان تمام آیات سے فوق العرش پر استدلال کرتے ہیں جن سے اللہ تعالی کیلئے جہت علو ثابت ہوتی ہے۔

مثلاً:۔الیہ یصعد الکلم الطیب۔ (سورۃ الفاطر آیت نمبر 10)۔ترجمہ۔اسی کی طرف پاکیزہ کلام جاتی ہے۔

جواب اول:۔اسمیں غیر مقلدین کا دعوی موجود نہیں۔کما مر۔

جواب دوم:۔امام بیہقی رحمہ اللہ اس آیت کے تحت لکھتے ہیں۔ صعود الکلم الطیب و الصدقة الطیبة الی السماء عبارة عن حسن القبول لهما۔(الاسماء و الصفات ص 334۔ باب قول الله عزوجل الیه یصعد الکلم الطیب و العمل الصالح یر فعه۔)

یعنی یہ کنایہ حسن قبول سے ہے کہ اللہ تعالی ان اعمال کو قبول فرماتے ہیں۔غیر مقلدین اگر "الی" سے ذاتی صعود مراد لیتے ہیں تو پھر یہی "الی" دوسری جگہ بھی آتا ہے وہاں کیا کرنا ہوگا۔مثلا جس وقت ابراہیم علیہ السلام شام کی طرف جا رہے تھے تو فرمایا۔ انی ذاهب الی ربی ۔یہاں بھی الی کی نسبت رب کی طرف کی گئی ہیں تو کیا یہاں اللہ کو ذاتا ملک شام میں مانو گے؟

اس طرح بخاری شریف کی حدیث میں الی کی نسبت بندہ کی طرف کی گئی ہیں مثلاً:۔ و ان تقرب الی بشبر تقربت الیه ذراعا۔(صحیح بخاری شریف ص 121 ج2۔)

باب قول اللہ تعالی:۔ویُحَذِّرُکُمُ الله نفسَه۔کیا یہاں انسان ذاتا آسمان کی طرف چڑھتا ہے؟

دلیل:۔(سوم) ائمنتم من فی السماء۔(سورۃ الملک آیت نمبر 16)

ترجمہ:۔کیا تم کو اس (اللہ) کا جو آسمانوں میں ہے خوف نہیں رہا۔استدلال۔مذکورہ آیت سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ اوپر ہے۔

جواب:۔《1》.... غیر مقلدین کا دعوی **فوق العرش** کا ہے نہ کہ **فی السماء** کا۔

جواب:۔《2》....اس آیت میں غیر مقلدین کے دعوے کے اجزاء موجود نہیں۔

جواب:۔《3》....**فی السماء** وغیرہ سے ہم نے کبھی بھی انکار نہیں کیا ہے بلکہ ہم تو ہر جگہ اللہ تعالی کے حاضر و ناظر ہونے کے قائل ہیں۔

......﴿ایک بہترین ضابطہ﴾......

قرآن کریم میں **فی السماء** یاان جیسی دیگرآیت اپنے ظاہر پرقطعاحمل نہیں ہوتی۔آپ تفسیر روح المعانی،تفسیرقرطبی اورتفسیررازی وغیرہ اٹھائیں ان تمام تفاسیر میں ان جیسی آیات کی تاویل **من عظم شانہ** وغیرہ۔الفاظ سے کی گئی ہیں۔یعنی وہ ذات جسکی شان آسمان میں ہے بالفاظ دیگر جسکی شان آسمانوں سے باتیں کرتی ہے۔اسمیں باری تعالی کےعلوشان کی طرف اشارہ ہے نہ کہ اللہ تعالی حسی طریقے سے آسمانوں میں موجود ہے۔کیونکہ یہ تو دلایل نقلیہ وعقلیہ کے بھی مخالف ہیں۔

یادرہےمعیت کی آیات میں بھی سلف صالحین حضرات تاویل کرتے ہیں اسکی ظاہری معنی نہیں لیتے اس لئے کہ اگر اس کا معنی یہ کیا جائیکہ اللہ تعالی معیت حسی کے ساتھ زمین میں ہےتو یہ جھمیہ حضرات کا مسلک بنے گا۔جھمیہ حضرات کہتے ہیں کہ"**اللہ فی کل مکان**"۔

جبکہ اہل السنۃ والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ "**اللہ موجود بلا مکان**"۔

دلیل:۔﴿4﴾....بل رفعہ اللہ الیہ۔سورۃ النساء آیت نمبر158۔

ترجمہ:۔"بلکہ اللہ تعالی نے ان (حضرت عیسی علیہ السلام) کو اپنی طرف اٹھالیا"۔

استدلال:۔اللہ تعالی کا حضرت عیسی علیہ السلام کو اوپر کی جانب اٹھالینا دلیل اس بات کی ہے کہ اللہ تعالی اوپر ہے۔

جواب:۔﴿1﴾....مذکورہ دلیل میں غیر مقلدین کے دعوے کا کوئی بھی جزءموجود نہیں۔

جواب:۔﴿2﴾.... مشہور مفسر قرآن امام قرطبی رحمہ اللہ اس کی آیت کی تفسیر میں لکھتے ہیں " ای

الی السماء واللہ تعالی متعال عن المکان" (الجامع لاحکام القرآن للقرطبی۔ص12ج2)
یعنی اللہ تعالی نے حضرت عیسی علیہ السلام کو آسمان کی طرف اٹھا لیا اور اللہ تعالی مکان سے پاک ہے۔امام فخر دین الرازی رحمہ اللہ مذکورہ آیت سے فرقہ مشبہہ کا موقف اور جوابًا انکی تردید کرتے ہوئے لکھتے ہیں۔ المشبهه احتجوا بقوله تعالى بل رفعه الله اليه فى اثبات الجهة۔
الجواب:۔ المراد الرفع الى موضع لايَجْرِیْ فيه حكمُ غيرِالله تعالى۔
(تفسير كبير ص 102 ج 11۔ تحت قوله تعاله۔ بل رفعه الله اليه۔)
یعنی رفع اللہ سے مراد ایسے مقام کی طرف اٹھانا ہے جہاں غیر اللہ کا حکم نہیں چلتا۔
دلیل:۔《5》....تعرج الملائكة والروح اليه۔(سورۃ المعارج آیت نمبر 4)
جواب:۔《1》.... یہاں پہ محل امر مراد ہے کہ وہاں سے فرشتے امر لاتے ہیں۔
جواب:۔《2》.... مذکورۃ آیت میں غیر مقلدین کے دعوے کا کوئی بھی جزء نہیں پایا جاتا۔
دلیل:۔ 《6》....وهو القاهر فوق عباده۔ (سورۃ الانعام آیت نمبر 18)
استدلال:۔ غیر مقلدین مذکورہ آیت سے استدلال یوں کرتے ہیں کہ اللہ تعالی بندوں پر تب غالب ہوگا جب تمام مخلوقات سے اوپر ہو۔
جواب:۔《1》.... فوقیت سے مراد فوقیت حسی نہیں بلکہ فوقیت مرتبہ اور فوقیت قدرت مراد ہے۔دلیل اس پر "وهو القاهر " ہے جیسے غلام دوسری منزل پر اور آقا پہلی منزل پر ہو تو کہتے پھر بھی یہی ہیں کہ آقا اپنے غلام پر غالب ہے۔
جواب:۔《2》....اس دلیل میں غیر مقلدین کا دعوی موجود ہی نہیں۔

......﴿دلائل غیر مقلدین از احادیث مبارکہ﴾......

دلیل:۔《7》°°°° صحابیِ رسول حضرت معاویہ بن الحکم السلمی رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں۔

کانت لی جارية ترعى غَنَمًا لی قبل احد والجوانية فاطلعتُ ذاتَ يومٍ فاذا الذئبُ قد ذهَبَ بشاةٍ عن غنمها وانا رجل من بنی آدم آسَفُ كما يأسفون لكنی صَكَّكْتُهَا صَكَّةً فاتيتُ رسول الله صلى الله عليه وسلم فعظَّم ذالك علَىَّ قلتُ "يا رسول الله افلا اعتِقُهَا" قال اِئْتِنِی بها فاتيتُه بها فقال لها اين الله؟ قالت: فی السماء۔ قال من انا؟ قالت انت رسول الله قال اَعْتِقْهَا فانها مؤمنةٌ۔

(صحیح مسلم شریف ص203 ج1 باب تحریم الکلام فی الصلوۃ)

ترجمہ:۔" صحابیِ رسول حضرت معاویہ بن الحکم السلمی رضی اللہ تعالی عنہ فرماتے ہیں کہ: میری ایک باندھی تھی۔ جو احد اور جوانیہ کی طرف بکریاں چراتی تھی۔ایک دن میں وہاں آنکلا تو دیکھا کہ ایک بھیڑیا ایک بکری کو لے گیا ہے۔آخر میں بھی آدمی ہو مجھ کو بھی غصہ آجاتا ہے۔میں نے اس کو ایک طمانچہ مارا پھر میں رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس آیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے میرا یہ فعل بہت بڑا قرار دیا۔میں نے کہا یارسول اللہ: کیا میں اس باندی کو آزاد نہ کردوں؟ آپ علیہ السلام نے فرمایا اس کو میرے پاس لے آؤ۔ میں میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم کے پاس لے کر گیا آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے پوچھا اللہ کہاں ہے؟ اس نے کہا آسمان میں۔آپ علیہ السلام نے فرمایا میں کون ہو؟ اس نے کہا آپ اللہ کے رسول ہیں۔تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اس کو آزاد کردے اس لئے کہ یہ مؤمنہ ہے۔

جواب:۔ 《1》اس حدیث میں غیر مقلدین کے دعوے کے اجزاء موجود ہی نہیں۔لہذا اس سے استدلال باطل ہے۔

جواب:۔《2》یہ حدیث الجاریہ امام مسلم رحمہ اللہ کے علاوہ دیگر حفاظ حدیث نے بھی نقل کی ہے لیکن مجموعی اعتبار سے تمام روایات میں اضطراب پایا جاتا ہے۔

استاد محترم حضرت حجابی صاحب حفظہ اللہ اسکی اضطرابی حیثیت کو انتہائی بہتر انداز میں بیان فرماتے تھے۔ملاحظہ ہو۔

مسند الامام احمد کی روایت یوں ہے۔

روی الامام احمد فی مسنده: حدثنا عبدالصمد۔ حدثنا حماد بن سلمة۔ حدثنا محمد بن عمر۔ عن ابی سلمة عن الشريد: ان امه اوُصَتُ ان يُّعُتَقَ عنها رقبةٌ مؤمنةٌ۔ فسأل رسول الله صلى الله عليه و سلم عن ذالك۔فقال عندی جارية سوداء او نوبية فاعُتِقُهَا؟ فقال: اِئتِ بها " فدعوتُها " فجائت۔فقال لها: من ربك؟ قالت: الله: قال " من انا؟ فقالت انت رسول الله صلى الله عليه و سلم قال: اعتقها فانها مؤمنةٌ۔

(مسند الامام احمد ص465ج29۔)

سنن الدارمی کی حدیث یوں ہے۔

اخبرنا ابو الوليد الطياسی۔ حدثنا حمادبن سلمة عن محمد بن عمرو۔ عن ابی سلمة عن الشريد۔ قال اتيتُ النبیَّ صلى الله عليه و سلم فقلت ان علَیِّ امی رقبة۔ و ان عندی جارية سوداء نوبية۔ افتجزئی عنها۔ قال ادع بها " فقال " اتشهدين ان لااله الاالله؟ قالت نعم۔ قال اعتقها فانها مؤمنة۔

(سنن الدارمی۔ کتاب الایمان والنذر ص325۔)

دیکھئے! دونوں روایات شرید بن سوید کے طریق سے مروی ہے واقعہ بھی ایک ہی ہے لیکن اسکے باوجود دونوں روایات کی الفاظ مختلف ہیں پہلی روایت میں **من ربک** ؟اور **من انا**؟ کے الفاظ ہیں جبکہ دوسری روایت میں **اتشھدین ان لاالہ الااللہ** کے الفاظ ہیں۔

《3》 روی ابن قانع فی معجم الصحابة باسناد حسن، قال حدثنا محمد بن احمد بن البراء۔ نامعافی بنُ سلیمان۔ نافلیحٌ۔عن ھلال۔ عن عطاء بن یسار۔ عن معاویه بم الحکم انه اراد عِتُقَ امةٍ له سوداء فاتی بها النبی صلی الله علیه وسلم فقال لها من ربك: قالت الذی فی السماء فقال لها: من انا: قالت۔ رسول الله صلی الله علیه وسلم قال اعتقها فانها مؤمنة۔ وهذاسند رجاله ثقات۔ (معجم الصحابۃ۔ص73ج3)

یہ روایت اور مسلم شریف کی روایت ھلال عن عطار بن یسار عن معاویۃ بن الحکم میں متحد ہیں۔ واقعہ بھی ایک ہے لیکن اسکے باوجود دونوں کے الفاظ مختلف ہیں۔ مسلم شریف والی روایت میں **این اللہ** جبکہ اس روایت میں **من ربک** ہے۔

《4》روی مالك فی المؤطا عن هلال بن اسامه۔ عن عطاء بن یسار۔ عن عُمرَ بنِ الحکم۔ انه قال: اتیت رسول الله صلی الله علیه وسلم: فقلت: یارسول الله صلی الله علیه وسلم اِنَّ جاریةً لی کانت ترعی غنمًا لی فجئتها۔ وقد فُقِدَتُ شاةٌ من الغنم۔ فسألتهما عنها فقالت: اکلها الذئبُ۔ فأسِفُتُ علیها۔ وکنت من بنی آدم فَلَطَمُتُ وجهها وعَلَیَّ رقبةٌ افاعتقها۔ فقال لها رسول الله صلی الله علیه وسلم۔ این الله؟ فقالت فی السماء۔ فقال من انا؟ فقالت انت رسول الله صلی الله علیه وسلم فقال

رسول الله صلی الله علیه و سلم اعتقها۔(المؤطا۔کتاب العتق والولاء ص:555۔)

مذکورہ روایت میں پہلی بات یہ ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ یہ روایت عمر بن الحکم سے نقل کرتے ہیں حالانکہ صحابہ کرام میں اس نام کا کوئی صحابی نہیں ہے اسی لئے تو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں "عمر بن الحکم وهو من اوهام مالكٍ فی سُنَنِه"۔ (التلخیص الجبیر ص:480۔ج:3)

بلکہ عمر بن الحکم مشہور انصاری تابعی ہیں۔جیسا کہ ابن عبدالبر رحمہ اللہ نے التمھید میں اسکی تصریح کی ہے۔بہرحال امام مالک رحمہ اللہ تاحیات اس پر مصر تھے کہ یہ روایت انہوں نے اسی طرح نقل کی ہے۔دوسری بات یہ ہے کہ مسلم شریف کی روایت اوراس روایت میں معنیً اختلاف ہے۔وہ اس طرح کہ مؤطا والی روایت میں ہیں۔وَعَلَیَّ رقبةٌ افأُعْتِقُهَا۔اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ اس آدمی کے ذمے نذر تھی۔جبکہ مسلم والی روایت میں ہے فعظَّم ذالك علَیَّ قلتُ یارسول الله: افلا اعتقها: اس سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ یہ آدمی اس ضرب (مارپٹائی) کی وجہ سے اپنا ذمہ بری کرنا چاھتا تھا تا کہ یہ عتق اس سے کفایت کر جائے۔جبکہ (مصنف عبدالرزاق ص۔نمبر 175 ج 9) میں معاویہ ابن حکم رضی اللہ عنہ نام کے بجائے رجلاً ابہام کے ساتھ ذکر کیا گیا ہے۔یہ بھی یاد رہے کہ مصنف عبدالرزاق میں دواحادیث ہیں ایک میں الفاظ یوں آتے ہیں۔

فسألها النبی صلی الله علیه و سلم ــــــــفسألها النبی صلی الله علیه و سلم اتشهدین ان لااله الاالله،قالت نعم وان محمدا عبدالله ورسوله، قالت نعم۔واَن الموت والبعث الحق؟ قالت نعم۔وان الجنة والنار حق؟ قالت نعم فلمافرغ قال: اعتق و امسك۔(مصنف عبدالرزاق۔ص175ج9۔)

جبکہ دوسری روایت میں الفاظ یوں ہیں۔

فقال لها النبی صلی الله علیه و سلم این ربك؟ فاشارت الی السماء قال: من انا؟ قالت انت رسول الله صلی الله علیه و سلم قال۔ احسبه ایضا ذکرالبعث بعدالموت، والجنة،والنار ثم قال اعتقها فانها مؤمنة۔ (مصنف عبدالرزاق۔ص176ج9۔)

دیکھئے! مصنف عبدالرزاق کی اس دوسری روایت میں **این ربک**؟ اور **فاشارت الی السماء** کے الفاظ ہیں۔ اور روایت مسلم میں **قالت فی السماء** کے الفاظ ہیں۔ دوسرا یہ کہ اس روایت میں راوی احسبه ایضا ذکرالبعث بعدالموت،والجنة والنار۔ گمان اور شک کے ساتھ ذکر کررہا ہے جبکہ عبدالرزاق والی سابق روایت میں عطاء نے جزم ویقین کے ساتھ یہ بات کہی ہے۔

﴿روایات میں تطبیق اور قول فیصل﴾

پہلی بات تو یہ ہے کہ صحابی رسول حضرت معاویہ ابن حکم رضی اللہ عنہ کی یہ باندی اعجمیہ تھی جیسا کہ مسند احمد، بزار، ابن ابی شیبہ، طبرانی، اور مصنف عبدالرزاق وغیرہ کی روایات میں ہے کہ " انها اعجمية لاتفصح الكلام " تو آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس سے اشارۃ سوال کیا (جیسا کہ مزی کی روایت میں ہے " فمدالنبی صلی الله علیه و سلم یده الیها و اشار الیها مستفهما،من فی السماء؟ اور اس جاریہ نے بھی اشارتاً جواب دیا (جیسا کہ مسند احمد کی روایت میں ہے " فاشارت الی السماء باصبعها السبابة، و اشارت باصبعها الی رسول الله صلی الله علیه و سلم) تو مسلم شریف والی روایت دراصل روایت بالمعنی ہے بعد میں محدثین نے اس کو الفاظ

کا جامہ پہنا دیا ہے، اور عرب لوگ بھی اس طرح کرتے ہیں کہ فعل پر قول کا اطلاق کرتے ہیں۔

جیسا کہ لغت کی مشہور کتاب لسان العرب میں ہے: قال بيده أيأ خذ اورقال برجلها يمشي۔ تو قال اين الله کا مطلب یہ ہوا کہ آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کی طرف اشارہ کیا (جیسا کہ روایت مزی میں ہے کہ یہ آپ علیہ السلام کی طرف سے کلام نہیں تھا۔ اورقالت في السماء کا مطلب ہے " اشارت الى السماء "اور اگر **علی سبیل التنزل** مان لیں کہ وہ جاریہ متکلمہ تھی تو پھر أتشهدين والی روایت راجح ہے (یہ روایت مؤطا، مسند احمد اور بزار وغیرہ میں ہے اور اسکے رجال بھی ثقہ ہیں) اس لئے کہ لفظ "این" کے ساتھ سوال کرنا اور اس کے جواب میں "فی السماء" کہنا نہ تو کوئی عقیدہ ہے اور نہ اس کے ذریعے کوئی اسلام میں داخل ہوتا ہے، لہذا غیر مقلدین کا ان روایات سے استدلال کرنا لغو اور بے محل ہے مزید تفصیل کیلئے ملاحظہ فرمائیں۔

(رفع الغاشیۃ عن المجاز والتاویل وحدیث الجاریۃ: للشیخ نضال بن ابراھیم آلہ رشی بحوالہ، محاضرات للشیخ سجاد حجابی صاحب)

جواب:۔《3》 ہر آدمی بقدر عقل مکلّف ہوتا ہے باندی کا جواب واقع کے مطابق درست نہ تھا۔ لیکن اس میں عقل بس اتنی ہی موجود تھی کہ جواب اس کی عقل کے بقدر ہونے کی وجہ سے اس کا ایماندار ہونا تسلیم کرلیا گیا لہذا اس سے اللہ تعالی کے محض " **فی السماء** " ہونے پر استدلال نہیں کیا جاسکتا۔ بلکہ اسکو اپنے ظاہر پر حمل کرنا گمراہی ہے جیسا کہ امام ابو العباس القرطبی رحمہ اللہ مذکورہ حدیث کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں ان قول الجاريه " في السماء "ليس على ظاهره باتفاق المسلمين فيتعين ان يعتقد فيه انه معرض لتأويل المتأولين، وان من حمله، على ظاهر فهو ضال من الضالين۔

(المفهم لمااشكل من تلخيص كتاب مسلم۔ص145 ج2۔)

یعنی باندی کا فی السماء کہنا اسپر مسلمانوں کا اجماع ہیں کہ اسکو اپنے ظاہر پر محمول نہیں کیا جائیگا، اعتقاد اسکے تاویلی معنی پر کیا جائیگا اور جس نے اسکو ظاہری معنی پر حمل کیا تو وہ گمراہوں میں سے ایک گمراہ ہے۔

جواب:۔《4》 مذکورہ حدیث کو امام بیہقی رحمہ اللہ اور ابن حجر رحمہ اللہ دونوں نے مضطرب قرار دیا ہیں۔

امام بیھقی رحمہ اللہ کی عبارت ملاحظہ فرمائیں۔ اخرجه مسلم مُقَطِّعًا من حديث الاوزاعى وحجاج الصواف،عن يحى بن ابى كثير دون قصة الجارية،واظنه انما تركها من الحديث لاختلاف الرواة فى لفظه۔ (الاسماء الصفات۔ص326 ج2)۔

اور حافظ ابن حجر رحمہ اللہ مذکورہ حدیث کے تحت "التلخیص الحبیر" میں یوں لکھتے ہیں۔

وفى اللفظ مخالفة كثيرة (التلخيص الحبير، كتاب الكفارات ص480ج3)

جواب:۔《5》 غیر مقلدین کا دعوی فوق العرش او علی الکرسی کا ہے نہ کہ علی السماء او فی السماء کا۔لہذا اپنے دعوے کے مطابق دلیل پیش کریں۔

دلیل:۔《8》ينزل الله الى السماء الدنيا كل ليلة حتى يمضى ثلث الليل الاول۔

(صحیح مسلم شریف)

حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ فرماتے ہیں کہ جب رات کا پہلا تہائی حصہ گزر جاتا ہے۔

تو اللہ تعالی آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں۔

استدلال:۔غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اس حدیث سے پتہ چلا کہ اللہ تعالی اوپر ہیں۔

جواب:۔《1》اس میں غیر مقلدین کا دعویٰ نہیں ہے۔کمامر۔

جواب:۔《2》علامہ صابونی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔قال سمعت الاستاد ابامنصور(ای ابومنصور بغدادی رئیس اھل السنة) یقول سُئِلَ ابو حنیفةعن حدیث النزول فقال ینزل بلا کیف۔(معتقد اھل الحدیث للصابونی ص222۔)

یعنی امام صاحب سے حدیث نزول کے متعلق سوال کیا گیا تو امام صاحب نے جواب دیا کہ اللہ تعالیٰ بلا کیف نزول فرماتے ہیں۔مطلب یہ کہ اس سے مجسمہ وغیر مقلدین کا ظاہری وعرفی معنیٰ مراد نہیں۔

جواب:۔《3》ماقبل میں علامہ ذھبی رحمہ اللہ کا حوالہ گزر چکا ہے اب پھر ملاحظہ فرمائیں۔

وقال ابن عدی: حدثنا محمد بن هارون بن حسان،حدثنا صالح بن ایوب،حدثنا حبیب بن ابی حبیب،حدثنی مالك،قال یتنزل ربنا تبارك وتعالی (ای) امره فاماهو فدائم لاینزل۔

امام مالک رحمہ اللہ نزول رب تعالیٰ سے نزول امر مراد لیتے ہیں نہ کہ ظاہری وعرفی معنیٰ۔

(سیر اعلام النبلاء ج5 ص105)

جواب:۔《4》غیر مقلدین کا دعوی الی ا لسماء کا نہیں بلکہ فوق العرش اوعلی الکرسی کا ہے۔

جواب:۔《5》غیر مقلدین کے محقق علامہ عبدالرحمٰن مبارکپوری صاحب لکھتے ہیں” قداختلف فی معنی النزول علی اقوال فمنهم من حمله علی ظاهره و حقیقته و هم المشبهته۔

(تحفة الاحوذی۔ص 431۔ج2)باب فی نزول الرب تبارك وتعالی الی السماء الدنیا۔(بحواله۔ التحقیق

الجلی۔ص146)

جواب:۔《6》رات کا تہائی حصہ ہر ملک میں جدا جدا وقت پر ہوتا ہے تو کیا نعوذ باللہ اللہ تعالی ساری رات اسی میں مصروف رہتا ہے کہ عرش کی طرف چڑھو اور اترو۔

دلیل:۔《9》واقعہ معراج سے پتہ چلتا ہے کہ آپ علیہ السلام اللہ تعالی کی دیدار وملاقات کیلئے اوپر گئے تھے جس سے جہت فوق ہی ثابت ہو رہا ہے۔

جواب:۔《1》اوپر سے کیا مراد ہے آسمان یا عرش؟ جو بھی ہو صراحتاً دکھائیں۔

جواب:۔《2》واقعہ معراج سے جہت فوق ہرگز ثابت نہیں ہوتی۔آپ علیہ السلام اللہ تعالی سے صرف باتیں کرنے نہیں گئے تھے بلکہ عجائبات دیکھانا بھی مقصود تھا اور اس پر قرآن کریم کی آیت اور حدیث دونوں دال ہیں۔آیات ربانی ہے۔"سبحان الذی اسری بعبده لیلا من المسجد الحرام الی المسجد الاقصی الذی بارکنا حوله لنریه من آیاتنا۔ اسی طرح حدیث کی الفاظ ہے۔ لنری العجائب۔ یعنی منجملہ ان عجائبات میں سے جہنم اور جنت اسی طرح انبیاء کرام علیہم السلام کیساتھ ملاقاتیں بھی شامل تھیں۔اور اسی موقعہ پر اللہ تعالی کے ساتھ مکالمہ بھی ہوا لیکن اللہ موجود بلا مکان تھا۔

جواب:۔《3》ہم کلام ہونے کیلئے آپ علیہ السلام کو عرش پر بلانا اگر عرش پر ہونے کی دلیل ہے تو حضرت موسی علیہ السلام کو کوہ طور پر بلانا اللہ تعالی کے کوہ طور پر ہونے کی دلیل ہے اور ہر نمازی کا مسجد میں جا کر اللہ تعالی سے بات کرنا اللہ کا ہر مسجد میں ہونے کی دلیل ہے۔

یاد رہے کلام الہی تجلی الہی کا نام ہے چاہئے اس کے ظہور کیلئے انتخاب عرش کا ہو یا کوہ طور کا ہو۔

(القواعد فی العقائد۔ص20)

دلیل:۔《10》تمام مسلمان جب بھی دعا کرتے ہیں تو ہاتھ اوپر کی طرف اٹھاتے ہیں۔معلوم ہوا کہ اللہ تعالی اوپر ہیں؟

جواب۔اللہ تمام جہات ستہ سے پاک ہیں البتہ انہیں محیط ہے۔☆ و کان اللہ بکل شیء محیطا۔

علامہ شیخ محمد میارہ المالکی (متوفی ۱۰۷۲ھ) اپنی کتاب میں لکھتے ہیں:اجمع اهل الحق قاطبته (ای جمیعا) علی ان الله تعالی لاجهة له ولافوق له ولاتحت له ولايمين له ولاشمال ولاامام ولاخلف۔ (الدرالثمین۔ص630)

یعنی تمام اہل حق کا اسپر اجماع ہو چکا ہے کہ اللہ تعالی کیلئے چھ طرفوں میں سے کوئی بھی طرف نہیں۔ ہاں صرف اتنی سی بات ہے کہ اطراف میں سے جہت فوق کو عقلی طور فوقیت حاصل ہے اس لئے علو مرتبہ اور تعظیم کا خیال کرتے ہوئے عموما اوپر کی طرف اشارہ کیا جاتا ہے۔ البتہ اللہ تعالی مسلمانوں کے قلبی استحضار کیلئے بعض جہات کا تعین فرمادیتے ہیں جیسے نماز کیلئے جہت کعبہ کو قبلہ قرار دیا اور دعا کیلئے جہت فوق کو اور سجدہ کیلئے جہت ارض کو۔

..................☆☆☆..................

……درس نمبر (8)……

……مسئلہ استواء علی العرش اور اقوالِ امام مالک رحمہ اللہ……

نوٹ:۔مذکورہ درس میں تین مباحث کے متعلق گفتگو کرینگے۔

مبحث اول:۔امام مالک رحمہ اللہ کی طرف منسوب قول الاستواء معلوم والکیف مجھول، کی اسنادی حثیت اور اقوالِ صحیحہ……

مبحث ثانی:۔قول صحیح الاستواء غیر مجھول والکیف غیر معقول کا مطلب……

مبحث ثالث:۔علی سبیل التنز ل غیر مستند قول، الاستواء معلوم والکیف مجھولکی تشریح اقوالِ سلف کے مطابق……

مبحث اول:۔امام مالک رحمہ اللہ کی طرف منسوب قول"الاستواء معلوم والکیف مجھول کی اسنادی حثیت اور اقوالِ صحیحہ"۔

استوی علی العرش کے مسئلے میں مجسمہ اور غیر مقلدین حضرات امام مالک رحمہ اللہ کی طرف منسوب ایک مشہور اور ضعیف قول سے استدلال کر کے کہتے ہے کہ مشہور مجتھد امام مالک رحمہ اللہ نے استواء کو ثابت کر کے مجھول الکیفیت قرار دیا ہے لہذا صفات باری تعالی کے حقیقی معنی مراد لے کر مجھول الکیفیت قرار دینا درست ہے۔

امام مالک رحمہ اللہ کا وہ مشہور قول یہ ہے: **الاستواء معلوم والکیف مجھول والایمان به واجب والسوال عنه بدعة۔**

(شرح العقیدۃ الطحاویہ لابن ابی العز صفحہ:188۔مجموع الفتاوی لابن تیمیہ صفحہ 365: جلد:5)

یعنی استواء معلوم ہے، کیفیت مجہول ہے اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اسکے بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔

......امام مالک رحمہ اللہ کے اس قول مشہور کی اسنادی حثیت ......

ابن تیمیہ رحمہ اللہ امام مالک رحمہ اللہ کے اس مشہور قول کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں: ولکنْ لیس اسنادُہ مَمَّا یُعْتَمَدُ علیہ۔

(مجموع الفتاوی صفحہ 365 جلد 5۔فصل: کیف ینزل بمنزلة کیف استواء)

یعنی امام مالک رحمہ اللہ کے مذکورہ مشہور قول کے سند پر اعتماد نہیں کیا جاسکتا پتہ چلا کہ یہ قول ضعیف ہے اسکی نسبت امام مالک رحمہ اللہ کی طرف کرنا صحیح نہیں، ویسے بھی صحیح اقوال کے ہوتے ہوئے ضعیف قول پیش کرنا تحقیق نہیں بلکہ خالص تلبیس ہے۔

﴿امام مالک رحمہ اللہ کے اقوال صحیحہ ملاحظہ فرمائیں﴾

روایت اول:۔"عن عبداللہ بن وھب رحمہ اللہ،، اخبرنا ابو عبداللہ الحافظ، اخبرنی احمد بن محمد بن اسماعیل بن مھران،ثنا ابی حدثنا ابو الربیع ابن اخی رِشْدِیْنِ بن سعدٍ قال: سمعتُ عبداللہ بْنَ وھبٍ، یقول: کنا عند مالك بن انسٍ فدخل رجل، فقال: یا ابا عبداللہ، الرحمن علی العرش استوی، کیف استواؤہ، قال: فأطْرَقَ مالكٌ واخذَتْہُ الرُّحَضَاءُ ثم رفع رأسہ فقال: الرحمن علی العرش استوی، کما وصف نفسہ ولایقال کیف والکیف عنہ مرفوع، وانت رجُلُ سُوءٍ صاحبُ بدعةٍ أخْرِجُوہُ قال فأخْرِجَ الرَّجُلُ۔"(کتاب الاسماء والصفات للبیھقی صفحہ 306 جلد 2 فتح الباری صفحہ 13_407)

ترجمہ:۔ ''عبداللہ بن وھب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ: ہم امام مالک رحمہ اللہ کہ پاس بیٹھے تھے کہ ایک آدمی آیا امام مالک رحمہ اللہ سے کہنے لگا کہ اے ابوعبداللہ (رحمٰن عرش پر مستوی ہے) اس کا استوی کیسے ہے؟ ابن وھب رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ امام مالک رحمہ اللہ نے سر جھکا لیا اور اپ کو پسینہ آگیا پھر اپ نے سر اٹھایا اور فرمایا: رحمٰن عرش پر مستوی ہے جیسا کہ اس نے خود بیان کیا ہے، یہ نہ کہا جائے کہ کیسے؟ (یعنی کیفیت کی نفی کی جائے) اور اللہ سے کیفیت مرفوع ہے۔ (یعنی کیفیت کا لفظ اللہ تعالی۔ کیلئے نہیں بولا جاتا)

《2》: روایت ثانی:۔ عن یحیی بن یحیی۔ یاد رہے موطا امام مالک بہت سے اشخاص سے مروی ہیں مگر مشہور یحیی بن یحیی سے مروی ہے۔

اخبرنا ابوبكرٍ احمدُ بنُ محمدِ بنِ الحارثِ الفقيهُ الاصفهانيُّ انا ابو محمدٍ عبدُالله بنُ محمدِ بنِ جعفرِ بنِ حيّانَ المعروفُ بابى الشيخ، حدثنا ابو جعفرٍ احمدُ بن زيرك اليزديُّ سمعتُ محمد بن عمروِ بنِ النصرِ النَّيسابوريُّ، يقول: سمعتُ يحيى بن يحيى يقول: كنّا عند مالك بن انس فجاءِ رجل فقال: يا ابا عبدالله،الرحمن على العرش استوى فكيف استوى؟ قال: فأطُرَقَ مالكٌ برأسه حتى علاهُ الرُّحَضَاءُ ثم قال الاستواءِ غيرُ مجهولٍ، والكيفُ غيرُ معقولٍ، والايمان به واجبٌ والسوال عنه بدعةٌ، وما اراك الا مُبتَدِعٌ فَامَرَ به ان يُخرَجَ۔ (الاسماء والصفات للبيهقى رحمه الله ج 2صفحه 305)

《3》: روایت ثالث:۔ عن جعفر بن عبداللهذكره على بن الربيع التميمى المقرى قال حدثنا عبدالله ابن ابى داود قال ثنا سلمته بن شعيب قال ثنا مهدى بن

جعفر عن جعفر بن عبدالله جاء رجل الى مالك بن انس وقال يا ابا عبدالله الرحمن على العرش استوى كيف استوى؟ قال فما رأيتُ مالكاً وَجَدَ من شيءٍ كَمُوجِدَتِهِ من مقالته وعلاه الرُّحضاءُ يعنى العرق قال واطرق القوم وجعلوا ينتظرون ما يأتى منه فيه قال فَسُرِّىَ فقال الكيف غير معقول ولاستواء منه غير مجهول ولايمان به واجب والسوال عنه بدعةفانى اخاف ان تكون ضالًّا وَامَرَ به فأُخرِجَ۔

(اعتقاداہل السنۃ صفحہ 397 جلد 3)

《4》:۔ روایت رابع:۔ابن عبداللہ رحمہ اللہ نے بھی یہی کچھ نقل کیا ہے کہ امام مالک رحمہ اللہ سے کسی نے پوچھاالرحمن على العرش استوى كيف استوى؟ قال: سَئَلْتَ عن غير مجهولٍ وتَكَلَّمْتَ فى غير معقول انك امرُء سُوءٍ أخرِجُوه فاخذوا بِضَبُعَيه فاخرَجُوهُ۔(التمہید ابن عبدالبر صفحہ 151 جلد 7 از مکتبہ شاملہ)

یادرکھئے:الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول ،جیسے الفاظ صرف امام مالک رحمہ اللہ سے نہیں بلکہ امام مالک رحمہ اللہ کے استاد ربیعۃ الراء اور حضرت ام سلمہ رضی اللہ تعالیٰ عنھا سے بھی منقول ہیں۔ (دیکھئے۔اعتقاد اہل السنہ الالبانی:صفحہ 397: جلد:3)

مبحث ثانی:۔امام مالک رحمہ اللہ کے قولِ صحیح الاستواء غير مجهول والكيف غير معقول کا صحیح مطلب۔

الاستواء غير مجهول کا مطلب یہ ہے کہ استویٰ تو بہت ہی معروف ہے کیونکہ قرآن کریم میں سات مقامات پر مذکور ہیں،اور الكيف غير معقول کا مطلب یہ ہے کہ کیف منتفی ہے ذات

باری تعالی اورصفات باری تعالی سے، اس لئے کہ کیف جسم کا خاصہ ہے (اسپر اگے تفصیلا بحث کی جائیگی) تو اب غیر معقول کا معنی یوں کرئینگے کہ ذات باری تعالی اور صفات باری تعالی سے کیفیت منتفی ہے۔ جیسے کوئی کہے شریکُ البارِی تعالی غیرُ معقولٍ، اسکے دو معانی ہیں،، ایک یہ کہ نفس الامر میں اللہ تعالی کا شریک تو ہے مگر مجھ پر مخفی و پوشیدہ ہے،، دوسرا معنی یہ ہے کہ اللہ تعالی کا شریک ہی نہیں یعنی منتفی ہے۔ تو جس طرح مذکورہ مثال میں منتفی کا معنی صحیح بنتا ہے بالکل اسی طرح،، الکیف غیر معقول،، کا معنی منتفی ہی سے کرئینگے۔ یہ تفصیل دراصل غیر مقلدین کے ایک موقف اور دعوے کا جواب ہے،، غیر مقلدین کہتے ہیں کہ لفظ استوی، ید،، عین، وغیرہ کیلئے کوئی نہ کوئی کیفیت ضرور موجود ہے البتہ ہمارے اوپر مجہول ہے یہ معنی نہیں کہ سرے سے کیفیت ہی منتفی ہے۔

جواب میں ہم غیر مقلدین سے کہتے ہیں کہ آپ حضرات شریك البارى تعالى غيرُ معقولٍ کا ترجمہ اگر ایسے کرتے ہو کہ شریک باری تعالی موجود ہے مگر ہمارے اوپر مجہول ہیں پھر تو ٹھیک ہے والكيف غير معقول کا ترجمہ بھی ایسے ہی کرو لیکن حقیقت تو یہ ہے کہ آپ حضرات شریک الباری تعالی غیر معقول، کا ترجمہ منتفی سے کرتے ہے لہذا،، والکیف غیر معقول، کا ترجمہ بھی منفی ہی سے کرنا پڑے گا۔

نوٹ :۔ کیفیت کے منتفی ہونے پر با قائدہ ایک تفصیلی درس موجود ہے وہ ضرور ملاحظہ فرمائیں۔

مبحث ثالث :۔ علی سبیل التنزیل غیر مستند قول کی تشریح اقوال سلف کے مطابق۔

پہلی بات تو یہ ہے کہ یہ قول مسلَّم ہی نہیں ہے،،اس لئے کہ امام مالک رحمہ اللہ کے اقوال صحیحہ کی موجودگی میں ضعیف قول کے لینے کی ضرورت ہی نہیں،لہذا ہمارے لئے وہ روایات قابل حجت اور دلیل ہونگی جو صحیح سند کے ساتھ ثابت ہوں، چنانچہ، حافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے فتح الباری میں اور امام بھیقی رحمہ اللہ نے کتاب الاسماء والصفات میں ان روایات کی تائید کی ہے جن کو ہم نے اوپر نقل کئے ہیں اور،**الاستوی معلومٌ والکیف مجهولٌ** ،والی روایت کی کوئی تائید نہیں کی ہے۔

......﴿احناف کے ہاں دو طریقے ہیں﴾......

ایک طریقہ:۔ ترجیح کا،، دوسرا طریقہ تطبیق کا،، جب ہم نے روایات پر نظر ڈالی تو جن روایات کی سند صحیح تھی ان کو اختیار کیا اور الاستوی معلوم والکیف مجهول الخ،،والی روایت سنداً درست نہیں تھی اس لئے اسکو ترک کر دیا یہ طریقہ ترجیح ہوا۔

دوسرا طریقہ:۔ تطبیق کا ہے یعنی امام مالک رحمہ اللہ کی طرف منسوب مشہور روایت کی اس طرح تشریح کی جائے تا کہ سلف کے قول کے ساتھ اس کی موافقت آجائے۔

تو امام مالک رحمہ اللہ کے مذکورہ قول،،الاستواء معلوم،،کا مطلب علمائے کرام کے نزدیک معلومُ الورودِ فی الکتاب،، ہے کیونکہ قرآن میں سات مقامات پر اس کا ذکر آیا ہے۔

﴿علمائے کرام کی تشریح ملاحظہ فرمائیں﴾

تشریح اول:۔ ابن قدامہ المقدسی الحنبلی رحمہ اللہ،، الاستواء غیر مجھول،، کی تشریح کرتے ہوئے آخیر میں فرماتے ہیں، کہ الاستواء معلوم،، کامعنی بھی یہی ہے۔

عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

الاستواء غیر مجھول ای غیر مجھولِ الوجودِ لانَّ اللہ تعالی اخبرنی وخِبَرُہُ صدُقٌ یقینًا لا یجوز شك فیه ولا الارتیابُ فیه فکان غیر مجھول لحصول العلم به، وقد رُوِیَ فی بعض الالفاظ الاستواء معلومٌ۔ (ذم التاویل صفحہ 36)

یعنی الاستواء معلوم کامعنی معلوم الورود فی الکتاب ہے کہ کلام اللہ میں اس کا ذکر بار بار آیا ہیں۔

تشریح ثانی:۔ امام ابن الُّبان اپنی کتاب،،ازالۃ الشبہات،،میں لکھتے ہیں:قولہ:

الاستوء غیر مجھول ای انه معلوم المعنی عند اھل اللغة۔ (ازالۃ الشبہات صفحہ:5)

یعنی الاستواء معلوم یا الاستواء غیر مجھول کا مطلب یہ ہے کہ استواء لغةً مجھول نہیں ہیں بلکہ معلوم ہے۔

یادرہے:امام ابن الُّبان رحمہ اللہ کی حوالہ جات امام سیوطی رحمہ اللہ جیسی عظیم شخصیت "الاتقان" میں بھی ذکر کرتے ہیں۔

پتہ چلا کہ،استواء معلوم،،میں معلوم سے یا تو معلوم الورود فی الکتاب مراد ہے یا معلوم المعنی۔اگر اول مراد ہو یعنی معلوم الورود فی القرآن تو یہ معنی بھی درست ہے اس لئے کہ امام مالک رحمہ اللہ در

حقیقت اس سائل کو سمجھا رہے تھے کہ تمہیں پتہ نہیں؟ (استوی) تو قرآن میں سات مقامات میں وارد ہے۔

اور اگر دوسرا مطلب لیا جائے کہ معلوم سے معلوم المعنی مراد ہے تو پھر اسکی دو جہتیں ہیں۔

جہت اول:۔ یہ کہ استواء کو مجرد لیا جائے اضافت الی اللہ سے یعنی لا بشرط شیء کے درجے میں، اور صرف استوی کا معنی کیا جائے تو وہ لغت میں مشہور ہے۔

جہت ثانی:۔ یہ ہے کہ استواء کی اضافت اللہ تعالی کی طرف کی جائے پھر اس میں تحقیق کی ضرورت ہے وہ اس طرح کہ استوی تقریبا 30 معانی میں آتا ہے ان میں ایک معنی جلوس کا ہے (جو کہ جسم کا خاصہ ہے) اور ایک معنی استویٰ ہے۔تو امام مالک رحمہ اللہ اصل میں سائل کو سمجھا رہے ہیں کہ استوی کا معنی تو معلوم ہے اور وہ استویٰ ہے جو اللہ تعالی کے شان کے لائق ہے۔

﴿والکیف مجہول کا مطلب﴾

والکیف مجہول میں مجہول کو اپنے معنی میں نہیں بلکہ منتفی کے معنی میں لینگے کوئی آدمی بطور اعتراض کے کہہ سکتا ہے کہ آپ مجہول کو کس دلیل کی بنیاد پر بمعنی انتفاع کے لوں گے؟

جواب:۔ مجہول بمعنی انتفاع کے عرف میں بھی موجود ہے،، مثلا معاشرے میں زید حرامی سے مشہور ہے اب کوئی کہتا ہے کہ زید عمرو سے مجہول النسبت ہے تو اس کا مطلب یہی ہے کہ زید کا عمرو سے نسبت منفی ہے تو مجہول جب منفی کے معنی میں ہوا تو سلف کے قول کے مطابق ہوا لہذا یہ تو امام مالک رحمہ اللہ کا قولِ مشہور ہے۔الاستواء معلوم والکیف مجھول لینا ہی نہیں چاہئے کیونکہ یہ مستند نہیں۔اور اگر پھر بھی لینا چاہتے ہو تو پھر اقوال سلف کے مطابق لینا چاہئے۔بس یہی نظریہ اعتدال ہے۔اللہ تعالی ہمیں فہم سلف نصیب فرمائیں۔

......درس نمبر (9)......

اہل السنّت والجماعت اور معیت کی تشریح

نوٹ:۔ مذکورہ درس تین ابحاث پر مشتمل ہے۔

بحث اول:۔معیت کے متعلق غیر مقلدین اور اہل السنّت والجماعت کا موقف......

بحث ثانی:۔اللہ ہر جگہ کہنے کا مطلب......

بحث ثالث:۔وھو معکم میں معیت کی تشریح ......

بحث اول: معیت کے متعلق غیر مقلدین اور اہل السنّت والجماعت کا موقف

غیر مقلدین مجسمہ کی طرح اللہ تعالی کے لئے ایک مخصوص جگہ (یعنی عرش) کو مکان سمجھتے ہیں۔

جبکہ اہل السنّت والجماعت (اشاعرہ اور ماتریدیہ) کا موقف اور نظریہ، یہ ہے کہ اللہ تعالی ذات کے اعتبار سے موجود بلا مکان ہے۔اور باعتبار علم کے ہر جگہ موجود ہے۔مذکورہ وضاحت ہم اس وجہ سے کرتے ہیں کہ دوسری طرف فرقہ جہمیہ کا مسلک یہ ہے کہ اللہ تعالی مع الکیف ہر جگہ (ای مع حلول کل الامکنہ) موجود ہے، حالانکہ یہ دعوی صریح البطلان ہے اس لیے کہ اس قول سے اللہ تعالی کا ہر جگہ حلول لازم آتا ہے جو کہ حلولیہ کا مذہب ہے اور حلولیہ باتفاق علماء دائرہ اسلام سے خارج ہیں۔

اور اس دعوے وموقف پر بے شمار آیات مبارکہ واحادیث ناطق ہیں کہ اللہ تعالی جہت ومکان سے منزہ وپاک ہے۔

﴿تنزیہ باری تعالی کا ثبوت قرآن وحدیث سے﴾

《1》 لیس کمثله شئی وهو السمیع العلیم"۔

ترجمہ:اس جیسا کوئی نہیں اور وہی سنتا دیکھتا ہے'(سورۃ الشوری آیت 11)

《2》 ولم یکن له کفوا احد"ترجمہ:۔اوراس کا کوئی ہمسر نہیں۔(سورۃ الاخلاص:آیت 4)

ان آیتوں میں نکرہ تحت النفی ہے جو عموم وشمول کا فائدہ دیتا ہے۔یعنی کسی بھی اعتبار سے اللہ تعالی جیسا یا اس کا کوئی ہمسر نہیں۔اگر اللہ تعالی کیلیے سمت (طرف) یا مکان کو فرض کیا جائے تو سمت یا مکان میں ہونے میں وہ اجسام کے مثل ہوجائیگا۔بلکہ خود اس کا جسم ہونا لازم آئیگا۔اور جسم ہونے میں وہ دوسرے اجسام کے مثل ہوجائے گا۔لہذا ماننا پڑے گا کہ وہ جسم جہت ومکان سے پاک ہے۔نہ عرش اس کا مکان ہے اور نہ ہی زمین وآسمان۔

《3》 والله غنی حمید" ترجمہ:"اور اللہ بے پرواہ حلم والا ہے"۔(سورۃ البقرہ253)

《4》 واعلموا ان الله غنی حمید"

ترجمہ:اور جان لو کہ بیشک اللہ بے پرواہ اور سب خوبیوں والا ہے"(البقرہ267)

《5》 ان الله لغنی عن العالمین"ترجمہ:بیشک اللہ تعالی اپنے جمیع ماسوا سے بے پرواہ ہے" (العنکبوت:6)

《6》 الله الصمد"ترجمہ:اللہ بے نیاز ہے"(سورۃ الاخلاص:3)

اگر اللہ تعالی سمت یا جگہ میں ہوتا تو وہ اپنے وجود کیلیے سمت وجگہ کا محتاج ہوتا۔تو پھر اس صورت میں وہ غنی اور صمد نہیں ہوتا۔جب کہ وہ تمام عالم سے غنی بھی ہے اور صمد بھی۔لہذا ماننا پڑے گا کہ وہ سمت ومکان سے پاک ہے۔اور اگر وہ جسم ہوتا تو اپنے وجود میں اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا کیونکہ جسم

مرکب ہوتا ہے اور مرکب موجود ہونے میں اپنے اجزاء کا محتاج ہوتا ہے اور اگر وہ محتاج ہوتا تو صمد وغنی نہ رہتا۔ جب کہ وہ صمد وغنی ہے لہذا ماننا پڑے گا کہ وہ جسم نہیں۔ اور جب یہ ثابت ہوا کہ وہ جسم نہیں تو یہ بھی لازم ہے کہ وہ کسی جہت ومکان نہیں۔ اس لئے کہ یہ سب جسم کے خواص ہے۔

نیز صمد وہ ہے جو "جوف" سے پاک ہے۔ اجوف (یعنی جوف والا) کہتے ہیں اس چیز کو جس کا اندر خالی ہو جس میں کچھ سما سکے، اسی کو جوف کہتے ہیں اور اسی لئے پیٹ کو بھی جوف کہتے ہیں۔ امام ابن جریر طبری رحمہ اللہ

(م 310ھ) نے اپنی مشہور " تفسیر "جامع البیان فی تاویل القرآن" میں سند کے ساتھ روایت بیان کی:

عن ابن عباس، قال:الله (الصمد)الذی لیس باجوف ...عن سعید بن المسیب قال:(الله الصمد)الذی لا حشوۃ له:

ترجمہ:۔ "حضرت ابن عباس رضی اللہ عنھما سے روایت ہے، فرمایا صمد وہ ہے جو جوف والا نہ ہو... حضرت سعید ابن مسیّب رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت ہے، فرمایا صمد وہ ہے جس کیلئے کوئی حشو یعنی جوف میں بھری ہوئی چیز نہ ہو۔

(جامع البیان معروف تفسیر طبری، زیر آیت مذکورہ ج 24 ص:690، ناشر: مؤسستہ الرسالۃ، بیروت)

《7》- وهو الذی یبدء الخلق ثم یعیده وهو اهون علیه ۔ اور وہی ہے کہ اول بناتا ہے پھر اسے دوبارہ بنائے گا اور یہ تمہاری سمجھ میں اس پر زیادہ آسان ہونا چاہئے۔ (الروم: 27)

حدیث نمبر: 《1》 صحیح بخاری شریف میں حضرت عمران بن حصین رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: "کان الله ولم یکن شیء غیره، کان عرشه علی

الماء"

ترجمہ:ازل میں اللہ تعالی موجود تھا اور اُس کے سوا کچھ نہیں تھا اور اُس کا عرش پانی پر ہوا۔

(صحیح البخاری،کتاب بدء الخلق کا پہلا باب،حدیث نمبر:3191)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ نے اس حدیث کے تحت لکھا ہے:وفیہ دلالة علی ا?نہ لم یکن شیء غیرہ ولاالماء ولاالعرش ولاغیرھما لَان کل ذلك غیراللہ تعالی ویکون قولہ وکان عرشہ علی الماء معناہ ا?نہ خلق الماء سابقا ثم خلق العرش علی الماء(الی قولہ)والمراد بکان فی الاول الازلیة وفی الثانی الحدوث بعد العدم۔

ترجمہ:۔اس حدیث میں اس بات کا ثبوت ہے کہ اللہ تعالی کے سوا ازل میں کوئی چیز نہیں تھی، نہ پانی تھا نہ عرش تھا اور نہ ہی ان کے سوا کچھ اور تھا،اس لئے کہ یہ سب غیراللہ ہیں۔اور اللہ تعالی کا قول "اور اس کا عرش پانی پر ہوا" کا معنی یہ ہوگا کہ اللہ تعالی نے پہلے پانی کو پیدا کیا پھر عرش کو پانی پر پیدا کیا۔اور پہلے جملے میں کان سے مراد ازلیت ہے اور دوسرے جملے میں مراد عدم کے بعد حادث ہونا ہے" (فتح الباری شرح صحیح البخاری ج:6،ص289،ناشر:دارالمعرفہ:بیروت1379ھ)

لہذا جب کچھ نہ تھا تو اللہ ہی موجود تھا یہ کیسے ہوسکتا ہے کہ اللہ تعالی نے اپنی کسی مخلوق کو پیدا کیا اور پھر اپنے آپ کو اس میں داخل کیا؟ یہ تو تغیر ہے۔اور تغیر حادث وفانی کا خاصہ ہے قدیم میں تغیر محال ہے۔لہذا ماننا پڑے گا کہ اللہ تعالی جسم،جہت ومکان سے پاک ہے۔امام شافعی رحمہ اللہ نے فرمایا:والدلیل علیہ ھو انہ تعالی کان ولامکان فخلق المکان وھو علی صفة الازلیة کما کان قبل خلقہ المکان لایجوز علیہ التغیر فی ذاتہ ولاالتبدیل فی صفاتہ"

ترجمہ:۔اور اللہ تعالی کے جہت ومکان سے پاک ہونے پر دلیل یہ ہے کہ اللہ تعالی ازل میں تھا اور

کوئی مکان نہیں تھا، تو اُس نے مکان کو پیدا کیا جب کہ وہ اپنی صفت ازلیت پر (یعنی بغیر جہت ومکان کے) ہے جس طرح وہ مکان کو پیدا کرنے سے پہلے تھا۔ اُس کی ذات میں تغیر کرنا اس پر ممکن نہیں اور نہ ہی اُس کی صفات میں تبدیلی کرنا ممکن ہے۔

(اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین ج:2، ص: ناشر: مؤسسۃ التاریخ العربی، بیروت)

صحیح بخاری کی حدیث "ازل میں اللہ تعالی موجود تھا اور اس کے سوا کچھ نہیں تھا" سے ابن تیمیہ رحمہ اللہ کا یہ نظریہ بھی باطل ہوا کہ عالم نوع کے اعتبار سے قدیم ہے اور افراد کے اعتبار سے حادث ہے۔ یعنی چیزیں پیدا ہوتی رہتی ہے اور فنا ہوتی رہتی ہے مگر کبھی بھی ایسا نہ ہوا کہ اللہ تعالی کے سوا کچھ بھی موجود نہ ہو۔ (معاذ اللہ) ایسا کہہ کر ابن تیمیہ نے اللہ تعالی کی صفت قِدم میں نوع عالم کو شریک کرلیا۔ اور اسکی مراد ایسا کہنے سے عرش کو اللہ تعالی کا مکان ثابت کرنا ہے یعنی ایسا نہیں تھا کہ اللہ تعالی کبھی عرش کے بغیر ہو، بلکہ وہ عرش کو پیدا کرتا ہے، پھر فنا کرتا ہے، پھر پیدا کرتا ہے، پھر فنا کرتا ہے۔ اور یہ سلسلہ غیر متناہی مدت سے جاری ہے۔ نعوذ باللہ تعالی من ذلک۔ مگر یہاں بھی وہ اپنا مطلب نہیں پاسکا۔ اس لئے کہ اب بھی سوال پیدا ہوگا کہ عرش پیدا کرنے اور فنا کرنے کے درمیان اللہ تعالی کہاں ہوتا ہے؟ جب کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے آج سے چودہ صدیاں پہلے اس باطل نظریہ کی تردید فرمائی تھی کہ ازل میں اللہ تعالی موجود تھا اور اُس کے سوا کوئی "شیء" نہیں تھی۔ اس حدیث میں "شیء" نکرہ تحت النفی ہے جو عموم وشمول کا فائدہ دیتا ہے۔ امام تقی الدین سبکی رحمہ اللہ (م756ھ) نے اپنی کتاب میں اس حدیث کو نقل کرکے فرمایا: والشیء یشمل الجسم والفعل والنوع والاحاد "یعنی "شیء" جسم، فعل، نوع اور افراد کو شامل ہے۔

(الصیف الصقیل، ص69، ناشر: المکتبۃ الازہریۃ للتراث، قاہرہ)

لہذا ثابت ہوا کہ اللہ تعالی کی ذات وصفات کے سوا جو کچھ ہے،نوع جنس اور فرد ہر اعتبار سے حادث ہے۔

اللہ تعالی کے اسماء حسنی میں سے ایک نام ہے "المبتدء" جس کا معنی ہے پیدائش کی ابتدا کرنے والا۔سورۃ روم کی مذکورہ بالا آیت میں "یبدء الخلق" کا بھی یہی معنی ہے۔اگر حوادث کا کوئی اول نہ ہوتا اور غیر متناہی مدت سے عرش پیدا اور فنا ہوتا رہتا اور اس کی کوئی ابتدا نہ ہوتی تو اللہ تعالی مُبدی نہ ہوتا۔

《8》 ★هو الاول والاخر والظاهر والباطن،وهو بكل شيء عليمْ۔

ترجمہ:وہی،اول وہی آخر،وہی ظاہر اور وہ ہی باطن ہے اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے۔(الحدید:3)

حدیث نمبر:۔《2》 صحیح مسلم شریف میں حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:"اللهم انت الاول فليس قبلك شيء، وانت الاخر فليس بعدك شيء،وانت الظاهر فليس فوقك شيء،وانت الباطن فليس دونك شيء"

ترجمہ:اے اللہ!تو ہی اول ہے لہذا تجھ سے پہلے کچھ بھی نہیں،اور تو ہی آخر ہے لہذا تیرے بعد کچھ بھی نہیں،اور تو ہی ظاہر ہے لہذا تیرے اوپر کچھ بھی نہیں اور تو ہی باطن ہے لہذا تیرے نیچے کچھ بھی نہیں۔ (صحیح مسلم،کتاب الذکر والدعاء،باب مایقول عندالنوم،حدیث نمبر:2713)

اگر اللہ تعالی کی ذات عرش پر ہوتی تو وہ باطن نہ ہوتا اس لئے کہ باطن وہ ہے جس کے نیچے کوئی چیز نہ ہو لہذا اللہ تعالی عرش یا کسی اور جگہ میں ہونے سے پاک ہے۔امام ابوبکر بیہقی رحمہ اللہ نے اس حدیث کو نقل کر کے اپنی کتاب میں تحریر فرمایا:"واذا لم يكن فوقه شيء ولا دونه شيء لم

یکن فی مکانه"

ترجمہ:۔اور جب اُس کے اوپر کچھ نہیں اور اس کے نیچے کچھ نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ کسی مکان میں نہیں۔ (کتاب الاسماء والصفات: جلد:2،ص:287،ناشر:مکتبۃ السوادی،جدّۃ)

《9》 ☆ولله المشرق والمغرب فاینما تولوا فثم وجه الله ان الله سمیع علیمْ۔

ترجمہ:۔مشرق اور مغرب اللہ تعالی کا ہے تم جدھر منہ کرو ادھر اللہ تعالی کا رخ ہے۔(سورۃ البقرہ:115)

مشہور مفسر ولغوی علامہ ابوحیان اندلسی رحمہ اللہ (م745ھ) نے تحریر فرمایا:

وفی قوله: فاینما تولوا فثم وجه الله رد علی من یقول:انه فی حیز وجهة، لأنه لما خیر فی استقبال جمیع الجهات دل علی اَنه لیس فی جهة ولا حیز، ولو کان فی حیز لکان استقباله والتوجه الیه أحق من جمیع الاماکن فحیث لم یم یخصص مکانا، علمنا أنه لا فی جهة ولا حیز،بل جمیع الجهات فی ملکه وتحت ملکه،فأی جهة توجهنا الیه فیها علی وجه الخضوع کنا معظمین ممتثلین لامره۔

ترجمہ:۔اور اللہ تعالی کے قول (فثم وجه الله) میں ان لوگوں کا رد ہے جو یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کیلیے ایک جگہ اور ایک سمت ہے۔اس لیے کہ جب اس نے تمام سمتوں کی طرف رخ کرنے کا اختیار دیا تو یہ اس بات کی دلیل ہے کہ اس کے لیے کوئی جہت اور کوئی جگہ نہیں۔اور اگر وہ کسی جگہ میں ہوتا تو وہ جگہ اور وہ سمت دیگر تمام جگہوں سے زیادہ استقبال کی حق دار ہوتی،تو جب اس نے کسی جگہ کو خاص نہیں کیا تو ہمیں معلوم ہوگیا کہ وہ نہ کسی جہت میں ہے اور نہ ہی کسی مکان میں۔بلکہ تمام جہتیں اس کی ملکیت اور اس کے ملک کے تحت ہیں۔تو جب ہم خضوع کے ساتھ کسی

بھی سمت میں اس کا استقبال کریں گے بس اس کی عبادت کرنے والے، اس کے حکم پر عمل کرنے والے ہوں گے۔(البحرالمحیط ،زیرآیت مذکورہ،ج:1،ص:578:دارالفکر،بیروت)

حدیث نمبر:۔《3》 حضرت عبداللہ بن عمر رضی اللہ تعالی عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے قبلہ کی دیوار پر تھوک کو دیکھا تو اُسے صاف کیا پھر لوگوں کی طرف متوجہ ہوئے اور فرمایا:اذا کان احد کم یصلی فلایبصق قبل وجهه اذا صلی"۔

ترجمہ:جب تم میں سے کوئی نماز پڑھے تو اپنے سامنے نہ تھوکے، اس لئے کہ جب وہ نماز پڑھتا ہے تو اس کے سامنے اللہ تعالی ہوتا ہے۔(متفق علیہ)(صحیح البخاری،کتاب الصلوۃ،باب حق البزاق بالید من المسجد، حدیث نمبر:406) (صحیح مسلم،کتاب الصلوۃ،باب النھی عن البصاق فی المسجد،حدیث نمبر:547)

حدیث نمبر《4》:۔ حضرت انس رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:ان احدکم اذا قام فی صلوته، فانه یناجی ربه، او ا ?ن ربه بینه و بین القبلة، فلایبزقن احدکم قبل قبلته، ولکن عن یساره او تحت قدمیه۔

ترجمہ:تحقیق کہ جب تم میں سے کوئی اپنی نماز میں قیام کرتا ہے تو بیشک وہ اپنے رب سے مناجات کرتا ہے یا بیشک اس کا رب اس کے اور قبلہ کے درمیان ہوتا ہے۔لہذا تم میں سے کوئی اپنے قبلے کی جانب ہرگز نہ تھوکے۔لیکن اپنی بائیں جانب یا اپنے قدموں کے نیچے تھوک سکتا ہے۔

(صحیح البخاری،کتاب الصلوۃ،باب حک البزاق بالید من المسجد،حدیث نمبر:405)

حدیث نمبر《5》:۔ حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:ما بال احدکم یقوم مستقبل ربه فیتنخع ا?مامه، ا?یحب احدکم ان

یستقبل فیتنخع فی وجھه؟

ترجمہ:۔تم میں سے ایک ایسے شخص کا کیا حال ہے کہ وہ اپنے رب کے سامنے کھڑا ہوتا ہے تو اُس کے سامنے تھوکتا ہے؟ کیا تم میں سے کوئی پسند کرے گا کہ اس کا سامنا کیا جائے پھر اس کے چہرے پر تھوکا جائے؟ (صحیح بخاری، کتاب الصلاۃ، باب حک البزاق بالید من المسجد، حدیث نمبر:405)

یہ تینوں احادیث اس بات پر دلالت کرتی ہیں کہ اللہ تعالی جہت ومکان سے پاک ہے۔ ہماری بیان کردہ حدیث نمبر تین جو بخاری ومسلم کی متفق علیہ حدیث ہے، اس کی شرح میں شارح بخاری علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ عنہ (م852ھ) نے فرمایا:"وفیه الرد علی من زعم أنه علی العرش بذاته"

ترجمہ: اور اس حدیث میں ان لوگوں پر رد ہے جنھوں نے یہ گمان کیا کہ اللہ تعالی اپنی ذات کے اعتبار سے عرش پر ہے۔(فتح الباری شرح صحیح البخاری، جلد:1 صفحہ 508، ناشر: دارالمعرفہ بیروت، 1379ھ)

اس لئے کہ اگر اللہ تعالی کی ذات عرش پر ہوتی تو ہر نمازی کے سامنے اُس کے ہونے کا کیا معنی؟ نیز پوری دنیا میں ہر وقت کوئی نہ کوئی نماز پڑھتا ہے۔ان احادیث کا ظاہر اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالی لاکھوں جگھوں پر بیک وقت ہر نمازی کے سامنے اپنی ذات کے ساتھ ہو۔اگر ایسا ہو تو پھر ایک تو وہ واحد نہ رہا۔جب کہ وہ واحد ہے۔اس لئے کہ ایک ذات کا بیک وقت ایک سے زائد مکانوں میں ہونا محال ہے۔نیز اگر ایسا ہو تو لازم آتا ہے کہ تمہارا خدا کائنات کے اندر زمین پر ہے۔حالاں کہ یہ تمہارے عقیدے کے خلاف ہے۔اس لئے کہ تم لوگ خدا کو عالم سے باہر ساری مخلوقات سے اوپر عرش کی پرلی طرف مانتے ہو۔اسی معنی میں ابن تیمیہ نے اپنے خدا "بائن من خلقه" کہا ہے۔جیسا کہ لکھا:"وھو سبحانه فوق سمٰوته علی عرشه بائن من خلقه لیس

فی مخلوقاتہ شیء من ذاتہ ولا فی ذاتہ شیء من مخلوقاتہ"

ترجمہ: "اور اللہ سبحانہ وتعالی اپنے آسمانوں کے اوپر عرش پر ہے، اپنی مخلوق سے ایک کنارے پر، اُس کی مخلوقات میں اُس کی کوئی شیء ہے نہ ہی اُس کی ذات میں اُس کی مخلوقات کی کوئی شیء ہے۔" (مجموع الفتاوی، جلد: 1، صفحہ 367، الناشر: مجمع الملک فھد)

اور اگر یہ کہا جائے کہ ان احادیث کا مطلب یہ ہے کہ اللہ کی رحمت یا قبلہ اُس کے سامنے ہوتا ہے۔ تو ہم کہیں گے یہ تاویل ہے۔ جب کہ مشبہ (غیر مقلدین) اللہ تعالی کے لئے جہت ومکان کو ثابت ماننے والے آیات واحادیثِ صفات کی تاویل کو تعطیل اور گمراہی قرار دیتے ہیں۔ اور ان نصوص کا ظاہری معنی مراد لینا واجب قرار دیتے ہیں۔ تاویل تو ہم اہل سنت کرتے ہیں۔ بعض تاویل اجمالی اور بعض تاویل تفصیلی۔ لہذا سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ اللہ تعالی کو جہت ومکان سے پاک مانا جائے۔

﴿ناصر البانی کی گمراہ کن وضاحت کا جواب﴾

اور اگر کوئی یہ کہے کہ چونکہ اللہ تعالی نے چھ کی چھ سمتوں سے کائنات کو گھیرا ہے اسی لئے جو نمازی جہاں بھی کعبے کا رخ کرتا ہے تو اللہ کی ذات اس کے سامنے ہوتی ہے۔ اس لئے نمازی کو کعبے کی طرف تھوکنے سے منع کیا گیا۔ جیسا کہ ناصر البانی نے دعوی کیا ہے:۔"اعلم أن قوله في الحديث:"فان الله قبل وجهه" وفي الحديث الذي قبله "فان الله عزوجل بين ايديكم في صلوتكم "لاينافي كونه تعالى على عرشه فوق مخلوقاته كلها كماتواترت فيه نصوص الكتاب والسنة،واثار الصحابة والسلف الصالح رضي الله عنهم، ورقنا

الاقتداء بهم،فانه تعالى مع ذلك واسع محيط بالعالم كله*"۔

ترجمہ: جاننا چاہئے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا حدیث میں ارشاد: "اس لئے کہ اللہ تعالی نمازی کے سامنے ہے" اوراس سے پہلے والی حدیث میں "اس لئے کہ اللہ عزوجل تمہاری نماز میں تمہارے سامنے ہے" اللہ تعالی کے اپنے عرش پر اپنی تمام مخلوقات کے اوپر ہونے کے خلاف نہیں جیسا کہ اس میں (البانی کے گمان کے مطابق) کتاب وسنت کی نصوص وصحابہ وسلف صالح رضوان اللہ تعالی علیہم اجمعین ورقنا الاقتداءبھم کے آثار متواتر ہوئے۔اس لئے کہ اللہ تعالی عرش پر ہونے کے ساتھ " کشادہ " ہے سارے عالم کو گھیرے ہوئے ہے۔

(سبحانه وتعالى عما يصفون")

(تعلیق الالبانی علی صحیح الترغیب والترھیب، ج1،ص:243الناشر: مکتبۃ المعارف ریاض)

البانی کے دعوے کے مطابق (یعنی اللہ تعالی عرش پر ہوتے ہوئے اتنا کشادہ ہے کہ سارے عالم کو گھیرے ہوئے ہیں) تب تو یہ ادب نماز کے ساتھ خاص نہیں ہونا چاہیے تھا، کیا وجہ ہے کہ خاص نماز کی حالت میں ادب کا حکم دیا گیا؟ جیسا کہ فرمایا: "فان اللہ قبل وجھہ اذا صلی "یعنی جب وہ نماز پڑھتا ہے تو اس کے سامنے اللہ تعالی ہوتا ہے۔نیز ادب کا یہ حکم صرف سامنے ہی کی سمت میں کیوں ہے؟ بلکہ ہونا تو یہ چاہئے تھا کہ کیا نماز اور کیا خارج نماز ہر صورت میں ہر سمت کی طرف تھوکنا منع ہو۔مگر حدیث شریف میں صرف نماز کی حالت میں خاص قبلہ کی طرف تھوکنے سے منع کیا گیا ہے۔لہذا یہ کہنا درست نہیں کہ اللہ تعالی نے چھ کی چھ سمتوں کو اپنی ذات سے گھیرا ہے۔

اسی طرح البانی اور اسکے پیروکار حدیث نمبر 4 کے ان الفاظ کا کیا جواب دیں گے "ان ربه بينه وبين القبلة "یعنی بیشک اُس کا رب اس کے اور قبلہ کے درمیان ہوتا ہے۔اس سے تو یہ لازم آتا

ہے کہ تمہارا خدا کائنات کے اندر زمین پر ہے جب کہ تم خدا کو کائنات سے خارج عرش کے اوپر مانتے ہو۔

نیز البانی اور اس کے ماننے والوں سے میرا سوال ہے کہ جب تمہارے خدا نے کائنات کو چھ سمتوں سے گھیرا ہے تو اس حدیث کے ظاہر کے بموجب جو ذات نمازی اور کعبے کے درمیان ہوتا ہے جس کے احترام میں حالت نماز میں تھوکنا منع ہے وہ کون ہے؟

اگر وہ بھی خدا ہے تو وحدانیت کہاں رہی؟ اب غیر مقلدین کے معاذ اللہ دو خدا بن گئے۔

ایک وہ جو نمازی کے سامنے ہے اور دوسرا وہ جس نے اپنی ذات سے کائنات کو گھیرا ہے۔

اسی طرح اگر تمہارے خدا نے اپنی ذات چھ کی چھ سمتوں سے کائنات کو گھیرا ہے تو ساری سمتوں کا احترام لازم ہونا چاہیے تھا، مگر کیا وجہ ہے اسی حدیث میں یہ بھی فرمایا "ولكن عن يساره او تحت قدميه" یعنی: لیکن حالت نماز میں اپنی بائیں جانب یا اپنے قدموں کے نیچے تھوک سکتا ہے۔ کیا غیر مقلدین کے نزدیک ان کے خیالی خدا کی طرف بائیں جانب یا نیچے سے تھوکنا جائز ہے؟

آیات واحادیث صفات کے معانی ظاہرہ آپس میں ایک دوسرے کے معارض ہیں، لہذا ان سب کے معانی ظاہرہ کو مراد لینے میں کھلا ہوا تعارض اور تناقض ہے۔ مشبّہ کو مجبوراً ان میں سے بعض نصوص کی تاویل کرنی پڑے گی۔ اور اگر یہ لوگ ان نصوص میں تاویل کریں گے تو اُن کو کوئی حق نہیں پہنچتا کہ وہ لوگ اہل سنت کو استواء، ید، وجہ وغیرہ کی تاویل سے منع کریں۔

یہ کیا بات ہوئی کہ اللہ تعالی کے قول "☆ هو الذى خلق السموت والارض فى ستة ايام ثم استوى على العرش يعلم مايلج فى الارض ومايخرج منها وماينزل من السماء

ومـایعرج فیھا وھو معکم این ماکنتم واللہ بما تعملون بصیرؐ(سورۃالحدید:4)میں"ثم استوی علی العرش " کا تو ظاہر مرادلیں اور"وھو معکم این ماکنتم "(یعنی وہ تمہارے ساتھ ہے تم جہاں رہو۔جس کا ظاہر اللہ تعالی کے زمین پر ہونے پر دلالت کرتا ہے۔)میں تاویل کریں؟یہ ترجیح بلامرجح ہوگی اور ترجیح بلامرجح باطل ہے۔لہذا سوائے اس کے کوئی چارہ نہیں کہ ساری متشابہ آیات واحادیثِ صفات کواُن کے معانی ظاہرہ سے پھیرا جائے اور اللہ تعالی کوجسم اور اس کے لوازم مثلاً جہت ومکان سے پاک مانا جائے۔

(تتمہ)البانی کا خدا کو مخلوق پر قیاس کرنا

کہتے ہیں کوئلہ جتنا زیادہ گھسا جائے کالک اتنی ہی گہری ہوتی ہے۔ابھی ابھی جوعقیدہ اُس کی عبارت کے حوالے سے پیش کیا گیا اس کو ثابت کرنے کے لئے البانی نے آگے مزید واضح ثبوت فراہم کیا ہے۔چنانچہ اپنے خیالی خدا کو کشادہ اور سارے عالم کو چھ سمتوں سے گھیرنے والا بتا کرکر لکھا:وقد أخبر أنہ حیثما توجہ العبد فانہ مستقبل وجہ اللہ عزوجل،بل ھذا شأن مخلوقہ المحیط بما دونہ،فان کل خط یخرج من المرکز الی المحیط،فانہ یستقبل وجہ المحیط ویواجھہ،واذا کان عالی المخلوقات یستقبلہ سافلھاالمحاط بھا بوجھہ من جمیع الجھات والجوانب،فکیف بشأن من ھو بکل شیء محیط،وھو محیط ولا یحاط بہ؟ وراجع بسط ھذا فی کتب شیخ الاسلام ابن تیمیہ،ک"الحمویۃ"والواسطیۃْ۔

ترجمہ:اور بے شک اس نے خبر دی کہ بندہ جس طرف متوجہ ہوگا تو بیشک وہ اللہ عزوجل کے وجہ کا

استقبال کرنے والا ہوگا۔ بلکہ یہ اُس کی اُس مخلوق کی شان ہے جو اپنے سے نیچے کی چیز کو گھیرتی ہے۔اس لئے کہ ہر خط جو مرکز سے محیط کی طرف نکلتا ہے تو بیشک وہ محیط کچھرے کا استقبال کرتا ہے اوراس کا سامنا کرتا ہے اور جب مخلوقات سے اوپری مخلوق کا استقبال اُس سیگھری ہوئی اُس کے نیچے والی مخلوق اپنے چہرے کے ذریعے جمیع جہات وجوانب سے کرتی ہے۔تو اس کی شان کا کیا پوچھنا جو ہر شیء کو گھیرے ہوئے ہے حالانکہ وہ محیط ہے اور اُس کو کوئی گھیر نہیں سکتا جیسا کہ ابن تیمیہ کی کتب مثل حمویہ اور واسطیہ میں ہے۔(مرجع سابق)

البانی نے اپنے دعوے کے ثبوت میں اپنی اس عبارت میں دو دلیلیں پیش کی ہیں: ایک نقلی دوسری عقلی قیاسی۔

نقلی دلیل سے مراد قرآن کریم کی وہ آیت ہے جس کی طرف اس نے اشارہ کیا، جس کا ترجمہ ہے "اور مشرق ومغرب سب اللہ ہی کا ہے تو تم جدھر منہ کرو ادھر وجہ اللہ (خدا کی رحمت تمہاری طرف متوجہ) ہے بیشک اللہ وسعت والا علم والا ہے" (سورۃ البقرۃ:115)

حالاں کہ اس آیت میں "وجہ" متشابہ ہے حتی کہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو بھی ۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔۔حالاں کہ اس آیت میں "وجہ" متشابہ ہے حتی کہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کو بھی اس آیت میں "وجہ" کی تاویل "قبلہ" سے کرنی پڑی۔ (کمافی مجموع الفتاوی، ج2/ص429)

مگر البانی نے اس متشابہ کا ظاہر مراد لے کر محکمات کی مخالفت کی اور اپنے زائغ ہونے کا ثبوت دیا ہے۔

البانی کی دوسری دلیل عقلی قیاسی ہے۔اس طرح کی دلیل کو سفسطہ یعنی دھوکہ کہتے ہیں۔اُس نے محیط مخلوق پر اپنے خیالی خدا کو کی ذات پر قیاس کیا کہ جس طرح اوپری مخلوق جو اپنے سے نچلی مخلوق

کو گھیرتی ہے اسی طرح اُس کے خدا نے ساری کائنات کو گھیرا ہے۔یعنی البانی کے نزدیک خدا کا محیط ہونا مخلوق کے محیط ہونے کے مثل ہے۔اسی کو تشبیہ وتمثیل وتکییف کہتے ہیں جو بالاتفاق گمراہی ہے۔البانی کا مخلوق پر خالق کو قیاس کرنا قیاس مع الفارق ہے۔اس لئے کہ مخلوق کا تصور ممکن ہے جب کہ خالق کا تصورنہیں کیا جاسکتا۔مخلوق کے لئے کیفیت ہے جب کہ خالق کیفیت سے پاک ہے۔

البانی کے مذکورہ گمراہ نظریہ کے ردکیلیے آیات محکمات کافی ہیں جیسا کہ فرمایا"اُس کے مثل کوئی شیء نہیں۔(سورۃ الشوریٰ:11) اللہ صمد ہے"(سورۃ الاخلاص:2) اسلاف کی ایک جماعت نے فرمایا کہ صمد وہ ہے جس کے اندر خالی جگہ نہ ہو جیسا کہ اس کا حوالہ گزرا۔

جب کہ البانی کے دعوے کے مطابق اُس کے خیالی خدا کے اندر خالی جگہ ہے(کیونکہ البانی کا کہتا ہے کہ اللہ کشادہ ہے اور سارے عالم کو گھیرے ہوئے ہیں) جس میں عالم سمایا ہوا ہے۔نیز جوف یا خالی جگہ اسی کے لئے ممکن ہے جو جسم ہو جب کہ اللہ تعالیٰ صمد ہے لہذا وہ جسم سے پاک ہے۔

《10》★ واسجد واقترب"ترجمہ:اورسجدہ کرواور ہم سے قریب ہوجاؤ۔(العلق:19)

حدیث نمبر《6》:۔ حضرت ابوہریرہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔اقرب مایکون العبد من ربه، وهو ساجد، فاكثروا الدعاءْ۔

ترجمہ:بندہ اپنے رب کے سب سے زیادہ قریب اس حال میں ہوتا ہے کہ جب وہ سجدہ کررہا ہو۔لہذا دعا کی کثرت کرو۔ (صحیح مسلم،کتاب الصلوۃ،باب مایقال فی الرکوع والسجود،حدیث نمبر:482)

اگر اللہ تعالی کیلیے جہت فوق یعنی اوپر کی سمت ہوتی اور وہ اوپر کسی مکان میں ہوتا تو اللہ تعالی یہ نہیں فرماتا کہ سجدہ کرو اور میرے قریب ہوجاؤ بلکہ یہ فرماتا کہ قیام کرو اور میرے قریب ہوجاؤ۔اسی طرح رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم یہ نہیں فرماتے کہ سجدہ کرنے کی حالت میں بندہ رب کے سب سے زیادہ قریب ہوتا ہے بلکہ یہ فرماتے قیام کی حالت بندہ اپنے رب کے زیادہ قریب ہوتا ہے۔اور یہ تو نہیں ہوسکتا کہ اللہ تعالی کو زمین کے اندر مانا جائے۔یہ کتنی بڑی بے ادبی ہے کہ کوئی بندہ اپنے معبود کو اپنے قدموں کے نیچے مانے۔اور یہاں مشبّہ کے لئے تاویل کرنے کی گنجائش نہیں۔اس لئے آیات واحادیث صفات کا ظاہر مراد لینا واجب ہے اور تاویل کرنا گمراہی ہے۔اور اگر یہ لوگ یہاں تاویل کریں گے تو استواء وغیرہ میں تاویل سے منع کرنا ترجیح بلا مرجح ہوگا جو باطل ہے۔لہذا ماننا پڑے گا کہ متشابہات کا ظاہر مراد نہیں، اس لئے کہ اللہ تعالی جہت ومکان سے پاک ہے۔اس حدیث کے تحت علامہ سیوطی رحمہ اللہ (م 911ھ) نے تحریر فرمایا ہے:

قال القرطبی هذا اقرب بالرتبة والكرامة لا بالمسافة لأنه منزه عن المكان والمساحةوالزمان وقال البدر بن الصاحب فی تذكرته فی الحديث اشارة الی نفی الجهه عن الله تعالی۔

ترجمہ:۔ علامہ ابوالعباس قرطبی رحمہ اللہ نے فرمایا: یہ زیادہ قریب رتبے اور شرف کے اعتبار سے ہے نہ کہ مسافت کے اعتبار سے،اس لئے کہ اللہ تعالی مکان، فاصلہ اور زمان سے منزہ ہے۔ اور علامہ بدرالدین ابن صاحب رحمہ اللہ نے اپنے تذکرے میں فرمایا:اس حدیث میں اللہ تعالی سے جہت کی نفی کی طرف اشارہ ہے۔

(حاشیۃ السیوطی علی سنن النسائی: ج2،ص:226،ناشر: مکتب المطبوعات الاسلامیۃ، حلب)

حدیث نمبر《7》:۔حضرت ابوھریرہ رضی اللہ عنہ سے روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:ماینبغی لعبد أن یقول:انی خیر من یونس بن متی "متفق علیہ وفی روایة البخاری قال"من قال:انا خیر من یونس بن متی فقد کذب۔

ترجمہ:کسی بندے کے لئے یہ کہنا جائز نہیں کہ میں یونس بن متی علیہ الصلوۃ والسلام سے افضل ہوں۔(متفق علیہ)اور بخاری کی روایت میں ہے"جس نے یہ کہا کہ میں یونس بن متی علیہ الصلاۃ والسلام سے افضل ہوں تو بیشک اس نے جھوٹ کہا۔

(مشکاۃ المصابیح،کتاب احوال القیامۃ،باب بدءالخلق،الفصل الاول،حدیث:510)

حالاں کہ یہ بات سلف وخلف کے اجماع سے قطعا ثابت ہے کہ جناب رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم **افضل الخلائق علی الاطلاق** ہیں جس پر قرآن وسنت کی صریح نصوص شاہد ہیں۔لہذا اس حدیث شریف سے چند اہم سوالات پیدا ہوتے ہیں۔

《1》رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت یونس علیہ الصلاۃ والسلام پر خود کو فضیلت دینے سے کیوں منع کیا؟

《2》اگر یہ تواضع کے طور پر تھا جیسا کہ بعض شارحین نے فرمایا تو کیا وجہ ہے کہ فضیلت دینے والے کو جھوٹا قرار دیا؟

《3》 خالص حضرت یونس علیہ السلام ہی کو کیوں ذکر فرمایا؟

ان سوالوں کا جواب یہ ہے کہ یہاں پر تفضیل سے ممانعت فضیلتِ مطلقہ کی تفضیل سے نہیں بلکہ خاص حضرت یونس علیہ السلام کا ذکر اسی لئے فرمایا کہ جس وقت حضرت یونس علیہ السلام سمندر کی

گہرائی میں مچھلی کے پیٹ میں تھےاور جس وقت ہمارے نبی اکرم صلی اللہ علیہ وسلم معراج کی رات عرش کے اوپر تھے تو اللہ تعالی سے قرب وبعدِ مکانی کے اعتبار سے دونوں حضرات میں سے ایک دوسرے سے زیادہ اپنے رب کے قریب نہیں تھا۔اس لئے کہ اللہ تعالی کسی جگہ میں ہونے سے پاک ہے،جہت سے پاک ہے تو کیا اوپر اور کیا نیچے،اس اعتبار سے اللہ تعالی کی طرف نسبت کرتے ہوئے برابر ہیں لہذا اس اعتبار سے کسی کے لئے جائز نہیں کہ وہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یونس علیہ السلام پر فضیلت دے اس لئیکہ مسافت کے اعتبار سے کوئی شیء اللہ تعالی کے قریب یا دور نہیں۔چنانچہ علامہ سراج الدین ابن الملقن رحمہ اللہ (م 804ھ) نے اس حدیث کے تحت فرمایا ہے:۔فانه نهى عن تفضيل مقيد بالمكان لامطلقه،وقال مالك:خص به للتنبيه على التنزيه،لأن نبينا رفع الى العرش،ويونس هبط الى قاموس البحر،ونسبتهما من جنب الجهة الى الحق واحدة، والا فَنَبِيُّنا اقرب منهْ۔

ترجمہ:۔رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے مکان سے مقید فضیلت دینے سے منع فرمایا،فضیلتِ مطلقہ سے منع نہیں فرمایا۔امام مالک رضی اللہ عنہ نے فرمایا:اللہ تعالی کی تنزیہ پر تنبیہ کرنے کے لئے خاص حضرت یونس علیہ السلام کا ذکر فرمایا،اس لئے کہ ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم کو عرش کے اوپر لے جایا گیا اور حضرت یونس علیہ السلام کو سمندر کی گہرائی میں اُتارا گیا،حالاں کہ دونوں حضرات کی نسبت حق تعالی کی جانب جہت کے اعتبار سے ایک ہی ہے(اس لئے کہ اس کی کوئی جہتِ فوق یا تحت نہیں)ورنہ تو (مرتبے کے اعتبار سے)ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم حضرت یونس علیہ السلام سے زیادہ اپنے رب کے قریب ہیں۔(التوضیح لشرح الجامع الصحیح،ج5،ص:260،ناشر:دارالنوادر،دمشق)

علامہ شمس الدین ابو عبداللہ قرطبی رحمہ اللہ (م 671ھ) نے اپنی تفسیر ''الجامع لاحکام

القرآن" میں لکھتے ہیں:وقال ابوالمعالی:قوله صلی الله علیه وسلم(لاتفضلونی علی یونس بن متی)المعنی فأنی لم اکن وأنا فی سدرة المنتهی بأقرب الی الله منه،وهو فی قعر البحر فی بطن الحوت،وهذا یدل علی أن الباری سبحانه وتعالی لیس فی جهة۔

ترجمہ:۔ اورابوالمعالی(امام الحرمین عبدالملک جوینی رحمہ اللہ تعالی) نے فرمایا:حضوراکرم صلی اللہ علیہ وسلم کا فرمان: مجھے یونس بن متی علیہ السلام پرفضیلت مت دو۔یعنی اس لئے کہ میں سدرۃ المنتھی میں ہونے کی حالت میں یونس علیہ السلام کے مچھلی کے پیٹ میں ہونے کی حالت میں اُن سے زیادہ اللہ تعالی کے قریب نہیں تھا۔اور یہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ اللہ تعالی کسی جہت میں نہیں۔(الجامع لاحکام القرآن،ج،11،ص:333،الناشر:دارالکتب المصریۃ،القاہرۃ)

امام ابن حجر ہیتمی مکی رحمہ اللہ(م974ھ) لکھتے ہیں:۔واجاب جمع کمالكٍ وامام الحرمین عن خبر یونس علیه السلام بماحاصله:أن تفضیل نبینا صلی الله علیه وسلم بألامور الحسیة کالشفاعة الکبری،وکونه تحت لوائه ...معلوم بالضرورة، فلم یبق ألا النهی بالنسبةالی القرب والبعد من الله سبحانه وتعالی المتوهم التفاوت فیه بین من فوق السماوات، ومن فی قعر البحر،فبیَّنَ صلی الله علیه وسلم اَنهما حینئذ بالنسبة الی القرب والبعد من الله سبحانه وتعالی علی حد سواء،لتعالیه تعالی عن الجهة والمکان علوا کبیرا،ففیه ابلغ ردٍ علی االجهویة والمجسمةقاتلهم الله تعالی ماأسجهلهم(ملخصا)

ترجمہ:۔علماء کی ایک جماعت مثل امام مالک اور امام الحرمین رحمہما اللہ تعالی نے حضرت یونس علیہ السلام کی اس حدیث کا جو جواب دیا اُس کا حاصل یہ ہے کہ: شفاعت کبری اور حضرت یونس علیہ السلام کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے جھنڈے تلے ہونا جیسے امور حسیّہ سے حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو حضرت یونس علیہ السلام پر فضیلت دینا بداہتاً معلوم ہوتا ہے لہذا باقی نہ رہا مگر اللہ تعالی سے قرب وبعد مکانی کی طرف نسبت کرتے ہوئے فضیلت دینے سے ممانعت، کہ ساتھوں آسمانوں کیا وپر اور سمندر کی گہرائی کے درمیان تفاوت کا جو وہم کیا جاتا ہے تو اس حدیث میں حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم نبیہ واضح فرمایا کہ اللہ تعالی کے جہت ومکان سے انتہائی پاک ہونے کی وجہ سے دونوں حضرات اللہ سبحانہ وتعالی کی طرف قرب وبعد کی نسبت کے اعتبار سے برابر تھے اُس وقت (جب ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم سدرۃ المنتھی پر تھے اور حضرت یونس علیہ السلام سمندر کی گہرائی میں مچھلی کے پیٹ میں تھے) لہذا اس حدیث میں جھو یہ اور مجسمہ کا ردِ بلیغ ہے اللہ تعالی ان کو ہلاک کرے یہ کتنے جاہل ہیں۔

(الفتح المبین بشرح الاربعین، ص 17، طبع: دارالمنھاج، جدۃ)

(بحوالہ: سبحان الرحمٰن عن الجسم والجھۃ والمکان۔تصنیف لطیف: مولانا اقبال شامی۔ برمنگھم برطانیہ)

فائدہ: شب معراج میں عرش پر دیدار الٰہی کی حکمت

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم معراج کی رات عرش پر اس لئے تشریف نہیں لے گئے تھے کہ اللہ تعالی کی ذات عرش کے اوپر ہے، اللہ تعالی اس پر قادر ہے کہ وہ زمین پر بھی اپنے محبوب کو اپنا دیدار کرائے، دیدار کرانا ہی مقصد ہوتا تو زمین پر رہتے ہوئے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اپنے رب کے دیدار سے مشرف ہو جاتے۔ بلکہ روایات میں آتا ہے "لیری

العجائب " منجملہ ان عجائبات میں سے جنت، جہنم اور آسمانوں کی اسی طرح انبیاء علیہم السلام کے ساتھ ملاقاتیں بھی شامل تھیں۔ اور اسی موقعہ پر اللہ تعالی کے ساتھ مکالمہ بھی ہوا لیکن اللہ موجود بلا مکان تھا تو یہ کہنا غلط ہے کہ اللہ تعالی اوپر تھا اس لئے آپ علیہ السلام اوپر تشریف لے گئے کیونکہ پھر موسی علیہ السلام کے واقعے کے ساتھ کیا کروگے جس وقت موسی علیہ السلام اللہ تعالی کے ساتھ ہم کلام ہونے کو طور تشریف لے گئے۔ کیا یہاں یہ کہنا صحیح ہے کہ اللہ تعالی موسی علیہ السلام کیلیے کوہ طور پہاڑ پر نیچے اتر آیا تھا؟ تو جس طرح آپ واقعہ موسی علیہ السلام میں تنزیھہ باری تعالی عن مکان کرتے ہو بالکل اسی طرح واقعہ معراج میں بھی آپکو جہتِ فوق اللہ تعالی کی تنزیھہ کرنی ہوگی۔

حدیث نمبر:۔《8》☆ارحموا من من فی الارض یر حمکم من فی السماء۔

(سنن ترمزی ص 14 جلد 2 باب ماجاء فی رحمۃ الناس)

ترجمہ۔ تم زمین والوں پر رحم کرو جو آسمان میں ہے وہ تم پر رحم کریگا۔

استدلال:۔ **من فی السماء** سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالی کو عرش تک محصور و مقید سمجھنا بلکل غلط ہے بلکہ اللہ تعالی موجود بلا مکان ہے۔

حدیث نمبر:۔《9》☆انکم لیس تدعون اصم و لاغائبا انکم تدعونہ سمیعا قریبا و ھو معکم۔ (صحیح مسلم شریف ص 346۔ باب استحباب خفض الصوت بالذکر)

ترجمہ:۔ تم بہرے اور غائب کو نہیں پکار رہے ہو۔ بلکہ تم جس کو پکار رہے ہو وہ سننے والا اور قریب ہے اور تمہارے ساتھ ہے۔

استدلال:۔لفظ قریبًا سے پتہ چلتا ہے کہ عرش اللہ تعالی کے رہنے کی جگہ نہیں ہے ورنہ عرش تو بہت دور ہے ہم سے۔

وھو معکم سے پتہ چلتا ہے کہ اللہ تعالی امکنہ سے پاک باعتبار ذات موجود بلا مکان اور باعتبار علم کے ہر جگہ موجود ہے اللہ تعالی کیلئے کسی خاص مکان یا جہت کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

﴿بحث ثانی:۔اللہ ہر جگہ کہنے کا مطلب﴾

دیکھئے! بہتر راجح اور افضل یہی ہے کہ یوں کہا جائے اللہُ موجودٌ بلا مکانٍ۔

متکلم اسلام مولانا سجاد الحجابی صاحب فرماتے ہیں کہ:اہل سنت اشاعرہ اور ماتریدیہ اور محققین صوفیائے کرام کا دعویٰ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ذات کے اعتبار سے موجود بلا مکان ہے اور باعتبار علم کے ہر جگہ موجود ہے۔(محاضرات فی العقیدۃ والکلام ص119)

لیکن ہمارے ہاں عوام جو کہتے ہے کہ اللہ تعالی ہر جگہ موجود ہے، یہ بھی صحیح ہے۔زیادہ سے زیادہ آپ اسکوایک مرجوح تعبیر کہہ سکتے ہو۔

مفتی اعظم افریقہ مفتی رضاء الحق صاحب لکھتے ہیں کہ:معیت الہیہ کے بارے میں جمہور اہل سنت کا موقف معیت علمی کا ہے جبکہ بعض اہل حق صوفیائے کرام معیت ذاتی کے قائل ہیں،اور ہر جگہ موجود ہونے کے ساتھ بلا کیف و مجہول الکنہ کی قید لگاتے ہیں۔پہلا قول اسلم واحکم ہے،اور دوسرا قول بھی غلط نہیں۔(العصیدۃ السماویہ،ج1ص594)

کیونکہ ہر جگہ کا لفظ کنایہ ہے بلا مکان سے بہت سے جید علماء کرام نے اس جملے کو اپنی کتب میں نقل کیا ہے۔

ایک جگہ لکھتے ہیں کہ: بعض حضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر جگہ موجود ہیں جس کا مطلب یہ ہے کہ ہر جگہ اس کی تجلی علم، قرب اور تصرف ہے۔ (العصیدۃ السماویہ ص583)

﴿حاضر و ناضر کے حوالے سے ایک غلطی کا ازالہ﴾

بعض غیر مقلدین لوگوں میں اشتعال پیدا کرانے کی خاطر کہتے ہیں کہ دیوبندی حضرات کہتے رہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ حاضر و ناظر ہے یا ہر جگہ حاضر و ناضر ہیں تو ایسا کہنے سے ایک تو اللہ تعالیٰ کیلئے جسم ثابت ہوا جو کہ مجسمہ کا مذہب ہے، دوسری بات یہ ہے کہ بعض اماکن میں اللہ تعالیٰ کو موجود ماننا بے ادبی اور توہین ہے۔

《1》 مولانا مفتی سعید احمد پالن پوری صاحب لکھتے ہیں کہ: بعض حضرات نے جو حاضر و ناظر کہا ہے وہ مجازی تعبیر ہے۔ (تفسیر ہدایت القرآن، ج1، ص220، ط: مکتبہ غزنوی کراچی)

《2》 دوسری جگہ لکھتے ہیں کہ: پس مجازی معنی میں تو اللہ تعالیٰ کو حاضر و ناظر کہنا درست ہے، کیونکہ وہ مخلوقات کے احوال سے واقف ہیں، حقیقی معنی میں درست نہیں، مگر عام لوگ حقیقی معنی میں مراد لیتے ہیں، پس اعتراض ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ بیت الخلاء میں بھی ہیں؟ یہ اعتراض حقیقی معنی مراد لینے کی صورت میں ہوگا مجازی معنی مراد لینے کی صورت میں کچھ اعتراض نہیں ہوگا۔

(تفسیر ہدایت القرآن، ج7، ص463، ط: مکتبہ غزنوی کراچی)

《3》 مولانا مفتی محمد سلمان پوری اپنے فتاویٰ میں لکھتے ہیں کہ: اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ جسم وجسمیات سے پوری طرح منزہ اور بالاتر ہیں، حاضر و ناظر کا یہ مطلب نکالنا کہ جس طریقہ سے ہمارے کہیں موجود ہونے کیلئے جسم کا وجود ضروری ہے، اسی طرح اللہ تعالیٰ بھی اپنے جسم وجثہ کے ساتھ ہر جگہ موجود ہے، یہ تشریح نامناسب ہے، بلکہ صحیح مطلب یہ ہے کہ اللہ

تبارک وتعالیٰ اپنے علم وقدرت کے اعتبار سے ہر جگہ حاضر وناظر ہے اورکوئی بھی چیز اس کے علم وقدرت سے باہر نہیں ہے، اور ہمارے عرف میں جو حاضر وناضر بولا جاتا ہے، یہ ایک ہی معنی میں ہے، یعنی جو ناظر کے معنی ہے وہی حاضر کے معنی ہے، اردو تعبیرات میں مترادفات کا استعمال عام ہے، اس حقیقت کو نظر انداز کر کے حاضر وناظر کو الگ الگ معنی میں رکھ کر علماء دیوبند اور علماء حق سے بدگمانی پیدا کرنا کسی طرح صحیح نہیں ہے، کیونکہ ہمارے نزدیک حاضر وناظر سے جسمانی وجود مرادنہیں بلکہ اللہ علیم وخبیر ہونا مراد ہے الخ (کتاب النوازل، مفتی سلمان منصور پوری، 253، مکتبہ نعمانیہ دیوبند بحوالہ معیت باری تعالیٰ علماء اہل السنّت کی نظر میں)

اعتراض:۔ سلف سے لیکر خلف تک تقریبا تمام محققین جو عقیدتا اشعری و ماتریدی ہیں۔ انہوں نے اللہ فی کل مکان کہنے کو رد کیا ہے۔ظاہر ہے کہ مذکورہ دو جملے یعنی " اللہ فی کل مکان "اوراللہ تعالی ہر جگہ موجود ہے" مترادف ہیں۔دونوں میں کوئی فرق نہیں ہے۔

جواب:۔اگر کوئی یوں کہا جائے کہ "اللہ ہر جگہ موجود ہے "اوراس سے مراد یہ ہو کہ اللہ تعالی ہر جگہ میں حساعرفا متمکن ہے۔تو یہ فاسد عقیدہ ہے۔اس لحاظ سے پھر یہ جملہ استعمال کرنا صحیح نہیں ہے۔ علامہ زاہد کوثریؒ فرماتے ہیں:اگر یوں کہا جائے کہ اللہ تعالی ہر مکان میں متمکن ہے،تو اس سے جسمیت کا قول لازم آتا ہے،جو مجسمہ کا باطل عقیدہ ہے۔ہاں اگر یہ مراد لیا جائے کہ اللہ تعالی ہر جگہ ہے لیکن متمکن نہیں اور قرب کے اعتبار سے برابر ہے جیسا کہ خود ارشاد باری ہے:☆(ونحن اقرب اليه من حبل الوريد)اس معنی میں کوئی حرج نہیں۔

اما قول من يقول:انه تعالى فى كل مكان بالنظرالى نقل المصنف فظاهره قول

بالتجسیم علی حد قول من یقول انه فی مکان دون مکان الا اذا اراد تنزیهه تعالیٰ عن الحلول فی المکان والزمان۔

(حاشیۃ الکوثری علی کتاب ابن قتیبۃ الاختلاف فی اللفظ والرد علی الجہمیۃ والمشبہۃ ،33ط: دارالکتب العلمیۃ۔

(معیت باری تعالی علماء اہل السنّت کی نظر میں ص 174)

نوٹ:۔ اب رہی یہ بات کہ موجودہ دور کے علماء کرام نے پھر یہ جملہ کیوں استعمال کیا ہے۔

تو عرض یہ ہے کہ یہ جملہ اردو زبان کے عوامی محاورے میں اللہ تعالی سے کسی مکان میں مقید محدود ہونے کی نفی کیلئے موزوں و مستعمل ہے۔اس بناء پر عوام کو چونکہ اللہ تعالی کیموجود بلا مکان ہونے کا عقیدہ سمجھانا مشکل ہے۔تو کم ازکم انکے زہنوں سے خدا کے کسی جگہ مقید ومحدود ہونے کا تصور ختم کرنے کیلئے یہ جملہ استعمال کیا گیا۔ (تربیت السالک ص 118 جلد 3 مولانا اشرف علی تھانوی رحمہ اللہ)

اب اہل السنّت کے عوام جب یہ جملہ استعمال کرتے ہیں تو عموما یہ لوگ وہی مطلب لیتے ہیں۔جو مفسرین و متکلمین نے لیا ہیں۔مثال کے طور پر کوئی مسلمان کہے کہ خدا ہر جگہ ہے۔تو اسکا مطلب اسکے نزدیک زیادہ سے زیادہ یہی ہوتا ہے کہ اللہ تعالی کی ذات سے ہم کہی چھپ نہیں سکتے۔اسکی قدرت سے بھاگ نہیں سکتے۔

ویسے بھی جب ہم اللہ تعالی کیلئے کسی ایک جگہ و مکان (عرش) میں حسا موجود ہونے کی نفی کرتے ہیں۔تو ہر جگہ میں حسا و عرفا موجود ہونے کی نفی تو بطریقہ اولی کرتے ہیں۔لہذا یہ اعتراض خالص مبنی بر تعصب ہے۔

﴿بحث ثالث :وھو معکم میں معیت کی تشریح﴾

یادرہے! معیت علمیہ سے ہم انکارنہیں کرتے اس کاانکارکرنا تو گمراہی ہے۔بلکہ معیت علمیہ پر تواہل علم کااجماع ہے۔البتہ بعض اہل حق صوفیائے کرام معیت ذاتی بلا کیف یا احاطہ ذاتی بلا کیف کے بھی قائلین ہیں۔اسکی مزید تفصیل حکیم الامت حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی کتاب بوادرالنوادرص50 میں موجود ہے۔وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

غیرمقلدین اعتراض کرتے ہیں کہ معیت ذاتیہ کے قائلین کوعلماء نے کافرتک کہاہے۔آپ کیسے صوفیہ حضرات کے مسلک کوصحیح کہہ رہے ہو۔؟

جواب:۔﴿1﴾مذکورہ اعتراض حضرت تھانوی رحمہ اللہ کی کتاب " البوادرالنوادر " میں سوال و جواب کی شکل میں موجود ہے۔عبارت ملاحظہ فرمائیں۔

فمن الناس من يقول ان القرب باعتبار الذات والوصف و يقول بعضُ الناس ان القرب بحسب الوصف فقط۔ فاء الحزبين على الصواب واء الفريقين على الحق و ان كان الله قريبا بالذات،

هل يقرب مع كونه استوائه على العرش ام لا؟ ثم الذين يقولون بالقرب الوصفى يدعون بالقائلين بالقرب الذاتى انهم كفروا بقولهم باالقرب الذتى۔ هل يجوز نسبت الكفر الى من قال " ان القرب ذاتى ام لا "؟

الجواب:۔لما كان المبادر عند العامته من المعيته الذاتيته هى المعيت الجسمانيته ابطلها العلماء و كفر بعضهم القائلين بها ولو اريد بها المعيته غير المتكيفته فلا

محذور فی القول بھا ولامتناع فی اجتماعھا بالاستواء لان الذات لیست بمتناھیته والمعیته لیست بمتکیفه ومن لم یقدر علی اعتقادھا بلا کیفیتهٍ فل الاسلم له۔ ان یقول بالمعیته الوصفیته (ای العلمیته)فقط

وبھذالتقریر خرج الجواب من کل سوال وارتفع کل اشکال۔ والحمدلله الکبیر المتعال من کل مکان و خیال۔ (بوادرالنوادراز حضرت تھانوی رحمہ اللہ ص50ص51)

ترجمہ:۔بعض لوگ یہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کا قرب ذات اور وصف دونوں کے اعتبار سے ہے۔اور بعض یہ کہتے ہیں کہ قرب فقط وصف کے اعتبار سے ہے۔ان میں سے کس کا موقف درست اور کون حق پر ہے۔اور اگر اللہ تعالی بالذات قریب ہو تو کیا عرش پر مستواء ہوتے ہوئے ہوگا یا نہیں؟ پھر جو لوگ قرب وصفی کے قائل ہیں۔وہ قرب ذاتی کے قائلین کے بارے میں یہ کہتے ہیں کہ یہ لوگ قرب ذاتی کہنے کی وجہ سے کافر ہیں۔تو جس شخص نے کہا کہ قرب ذاتی ہے کیا اس شخص کو کافر کہنا جائز ہے یا نہیں۔؟

الجواب :۔ چونکہ "معیت ذاتیہ" کہنے سے عوام کا ذہن فورا معیت جسمانیہ کی طرف جاتا ہے۔اس لئے علماء نے ایسا کہنے سے روک دیا بعض علماء نے معیت ذاتیہ کے قائلین کو کافر تک دیا۔اور اگر معیت ذاتیہ سے "معیت بلا کیف" مراد لی جائے تو اس نظریہ کے قائل ہونے میں کوئی حرج نہیں ہے۔اور معیت غیر متکیفہ کو استواء (علی العرش) کے ساتھ جمع کرنا ممتنع بھی نہیں ہے اس لئے کہ ذات باری تعالی متناہی نہیں ہے اور معیت متکیفہ نہیں ہے۔اور جو شخص معیت بلا کیف کے اعتقاد پر قدرت نہ رکھتا ہو تو اس کے لئے بہتر یہی ہے کہ وہ معیت وصفیہ (علمیہ) کے

قائل ہو جائے۔اس تقریر سے سارے سوالات ختم ہو گئے۔اور سارے اشکال حل ہو گئے۔اور تمام تعریفیں اللہ ہی کیلیے ہیں۔جو بڑا ہے ہر مکان اور خیال سے پاک ہے۔

《2》اسی طرح تفسیر بیان القرآن میں (واللہ محیط بالکافرین) (سورہ التوبہ آیت 19) کی تفسیر میں حضرت تھانوی رحمہ اللہ لکھتے ہے کہ: اس میں دلیل ہے قول صوفیہ کی کہ حق تعالی اپنی مخلوق کو ذاتا محیط ہے بدون اتصال اور کسی کیفیت کے یہ محض علم ہی سے محیط ہے۔

(تفسیر بیان القران ص 22 جلد 1)

《3》 شیخ الاسلام مفتی محمد تقی عثمانی صاحب حفظہ اللہ ورعاہ

سورہ البقرہ کی آیت 115 کی تشریح میں لکھتے ہے: مشرق ومغرب سب اللہ کی مخلوق اور اسکی تابع فرمان ہیں۔اللہ تعالی کسی ایک جہت میں محدود نہیں۔وہ ہر جگہ موجود ہے۔چنانچہ وہ جس سمت کی طرف رخ کرنے کا حکم دے دے بندوں کا کام یہ ہے کہ اس حکم کی تعمیل کریں۔

(آسان ترجمہ ص 90 جلد 1)

"وہ ہر جگہ موجود ہے" کے الفاظ دراصل معیت ذاتیہ بلا کیف کی دوسری تعبیر ہے۔

《4》 اسی طرح حضرت مولانا مفتی محمود حسن گنگوہی رحمہ اللہ ایک سوال

"باری تعالی کہاں ہے" کے جواب میں فرماتے ہے۔اہل السنّت والجماعت کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالی ہر جگہ موجود ہے۔ہر صغیر وکبیر کا عالم ہے۔کوئی ذرہ اس سے مخفی نہیں ہے۔نصوص صریحہ اور دلائل قطعیہ سے اسکا ثبوت ہے۔

قال اللہ تعالی: ☆ولا یعزب عنہ مثقال ذرہ فی السماوات ولا فی الارض ولا اصغر من ذالك ولا اکبر الا فی کتاب مبین۔ مگر اللہ تعالی کیلیے دوسری اشیاء کی طرح کوئی مخصوص مکان

محیط نہیں ہے۔ کیونکہ وہ مکانی نہیں ہے۔ بلکہ واجب اور قدیم ہے۔ جبکہ مکان اور زمان وغیرہ حادث ہے۔اوراسکی پیدا کی ہوئی ہیں۔ پھر کوئی مکان وغیرہ کیسے محیط ہوسکتا ہے۔

(فتاوی محمودیہ ص245 جلدنمبر1)

مذکورہ عبارت میں یہ جملہ کہ "اللہ ہرجگہ موجود ہے" یہ **معیت ذاتیہ بلاکیف** کی دوسری تعبیر سمجھی جائے گی۔

غیرمقلدین ایک طرف تاویل کوشرک کہتے ہیں جبکہ دوسری طرف معیت سے معیت علمیہ ہی مراد لیتے ہیں حالانکہ معیتِ علمیہ مراد لینا بھی تاویل ہی ہے۔

《1》قال الامام ابن عطية: وقوله تعالى (وهو معكم) معناه بقدرته و علمه و احاطته وهذه آيته اجمعت الامة على هذا التاويل فيها۔ فقد اجمعوا على تاويل هذه لبيان وجوب اخراجها عن ظاهرها۔

قال سفيان الثورى: معناه علمه معكم وتاويلهم هذه حجة عليهم فى غيرها

(المحرر الوجیز ص257 جلد5)

《2》قال الامام محمد الخضر الشنقيطى رحمه الله۔ فانت تراه صرح بان الامة اجمعت على تاويل هذه آيته بالعلم۔ (استحالۃ المعیۃ بالذات ص92)

《3》قال الامام ابن قطان رحمه الله: ولهذا قال السلف۔ هو معكم بعلمه۔

(الاقناع فی مسائل الاجماع ص129)

مذکورہ حوالہ جات سے روزروشن کی طرح واضح ہوا کہ معیت علمیہ تاویل ہی ہے۔

نوٹ:۔امام سفیان الثوری رحمہ اللہ کے قول۔ " **وانها لاتحمل على ظاهرها من المعيته**

بالذات " میں معیت ذاتیہ سے معیت ذاتیہ جسمانیہ یا معیت ذاتیہ مع الکیف مراد ہے۔معیت ذاتیہ بلا کیف جوصوفیہ حضرات کا مسلک ہے وہ مرادنہیں ہے۔جیسے البوادر النوادر کے حوالے سے گزر چکا ہے۔لہذا مغالطے میں نہیں پڑنا چاہیے۔

﴿ایک اہم اعتراض﴾

معیت ذاتیہ بلا کیف کما یلیق بشانه کا قول جہمیہ حضرات بھی کرتے ہیں۔اورصوفیائے کرام بھی۔تو آخر جہمیہ اورصوفیائے کرام کے مسلک میں کیا فرق رہا؟

جواب:۔یہاں چار(4)مذاہب ہیں۔

《1》معیۃالذات ای الجسم کجسمنا۔یہ مجسمہ کا مسلک ہے جوکہ باطل ہے۔......

《2》معیۃالذات ای الجسم کما یلیق بشانه۔ یہ غیرمقلدین کا مسلک ہے۔......

《3》معیۃ الذ ات بلا کیف کما یلیق بشانه۔لیکن ساتھ میں یہ بھی کہا جائے کہ باری تعالی کی ذات کیلئے زمین کی حد بندی ثابت ہے۔یہ جہمیہ حضرات کا مسلک ہے۔یہ مسلک بھی دیگر مسالک کی طرح باطل ہے۔کیونکہ کہ جب زمین کی حد بندی کردی تو پھر لاکھ مرتبہ بلا کیف کی چیخیں لگائی جائے تو کوئی فائدہ نہیں ہے۔اسلیئے کہ اس نے جسم ثابت کردیا۔اورجس شئی کی حد بندی ہووہ جسم کہلاتی ہے۔لہذا یہ مسلک بھی باطل ٹھہرا۔

《4》معیۃالذات بلا کیف کما یلیق بشانه۔حد بندی کی کلیہ نفی کے ساتھ۔یہ صوفیائے کرام رحمھم اللہ تعالی وکثر اللہ سوادھم کا مسلک ہے۔باقی راجح تعبیر وہی متکلمین حضرات کی ہے۔یعنی اللہ تعالی موجود بلا مکان ہےاورمعیت سے مرادمعیت علمیہ ہے۔

نوٹ:۔مذکورہ چار(4)مذاہب انتہائی اہم ہیں۔لہذا اسے خوب یادرکھنا چاہیے۔

درس نمبر (10)

لفظ "این اللہ" سے سوال کرنا ہی غلط ہے

مذکورہ درس میں اللہ تعالی کے متعلق لفظ این کے استعمال پہ بات کرینگے یعنی لفظ "این" سے اللہ تعالی کے متعلق سوال کرنا نقلاً وعقلاً ممنوع ہے۔

غیرمقلدین مسلم شریف کی حدیث "حدیث الجاریہ" میں لفظ "این اللہ" سے استدلال کر کے اللہ تعالی کیلیے مکان ثابت کرتے ہیں۔علمائے کرام اسکی کئی جوابات دیتے ہیں۔

جواب اول:۔ مسلم شریف کی مذکورہ حدیث متن کے لحاظ سے مضطرب ہے۔

(کتاب الاسماء والصفات ص422) تلخیص الحبیر لابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ ص223ج3)

اورمتن میں اضطراب وجہ ضعف ہوتا ہے۔(تقریب النووی مع شرح تدریب)

مزید تفصیل حدیث الجاریہ کے تحت ہم بیان کر چکے ہیں وہاں ملاحظہ فرمائیں۔

جواب دوم:۔ اللہ تعالی کے متعلق لفظ "این" سے سوال کرنا ہی غلط ہے،آپ کسی بھی لغت کی کتاب اٹھا کر دیکھئے یہی تصریح آپکو ملے گی کہ "این" مکان کے سوال کیلئے آتا ہے تو"این اللہ" کا مطلب یہی ہوگا کہ اللہ تعالی کا مکان کہاں ہے؟ یا اللہ تعالی کونسے مکان میں رہتا ہے؟ جبکہ اس بات کی تصریح ہم ماقبل میں تفصیلاً کر چکے ہیں کہ اللہ تعالی کی ذات مکان وزمان سے منزہ وپاک ہے کیونکہ مکان پر تو اجسام متمکن ہوتے ہیں اور مکان اجسام کا خاصہ ہے اور اجسام تمام اقسام کے ساتھ حادث ہے معلوم ہوا کہ این کے ذریعے سوال کرنا ہی جائز نہیں۔

تصریحات ملاحظہ فرمائیں۔

﴿1﴾ حضرت علی رضی اللہ کے متعلق علامہ نسفی رحمہ اللہ لکھتے ہیں:

انـه سئل این کان ربُّنا قبل ان خلق العرش فقال علی این سوال عن المکان و کان الله تعالی و لامکان و لازمان وهو الان کمان کان۔(بحرالکلام فی علم الکلام للنسفی رح ص116)

کسی نے حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سوال کیا کہ اللہ تعالی عرش پیدا کرنے سے پہلے کہا تھا، حضرت علی رضی اللہ عنہ نے جواب میں فرمایا کہ لفظ این سوال ہے مکان سے جبکہ اللہ تعالی مکان وزمان سے پاک ہے وہ آبھی بھی اسی طرح ہے جس طرح پہلے تھا۔

دیکھئے! حضرت علی رضی اللہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کے متعلق لفظ این سے سوال کرنا صحیح ہی نہیں کیونکہ یہ برائے مکان ہے اور اللہ تعالی مکان وزمان سے پاک ہے۔

﴿2﴾ حضرت علی رضی اللہ عنہ کا دوسرا جواب:۔ قـال السهيلـی:السوال باین عن ذات ربـنـا سبـحانه، فهذا سوال لایجوز وهو سوال فاسد لایجاب عنه سائله، وانما سبیل المسئول ان یبین له فساد السو۔۔۔۔ال السهیلی:السوال باین عن ذات ربنا سبحانه، فهـذا سـوال لایـجـوز وهو سوال فاسد لایجاب عنه سائله، وانما سبیل المسئول ان یبیـن لـه فسـاد السـوال کما قال علی کرم الله وجهه حین قیل له:این الله؟ الذی این الاین لایقال فیه این۔

امام سہیلی فرماتے ہیں کہ لفظ این کے ذریعے اللہ تعالی کے متعلق سوال کرنا ممنوع ہے یہ سوال غلط ہے، لہذا سائل کے سامنے جواب کے بجائے اس کے سوال کی غلطی بیان کرنا ضروری ہے جیسا کہ حضرت علی رضی اللہ عنہ سے سوال ہوا "ایـن الـلـه" کہ اللہ کہاں ہے؟ تو آپ نے جواب دیا جو

مکان کا پیدا کرنے والا ہے اس کے بارے میں این سے سوال ہی غلط ہے۔

(منح الجلیل شرح مختصر خلیل: ص288 ج2 لمحمد بن احمد بن علیش ،ابوعبداللہ المالکی (المتوفی1299) طبع، دارالفکر بیروت)

﴿3﴾ ﴿امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کا لفظ این کے متعلق تصریح﴾

قلت ارایت لوقیل این اللہ تعالی؟فقال:یقال له كان الله تعالى و لامكان قبل ان يخلق الخلق، و كان الله تعالى ولم يكن اين و لا خلق و لا ش ء۔

(الفقہ الابسط ،ص613 مطبوع ضمن عقیدۃ وعلم الکلام للکوثری۔

﴿معیت باری تعالی علماء اہل السنّت والجماعت کی نظر میں﴾

امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے شاگرد ابومطیع کہتے ہیں کہ میں نے امام صاحب سے پوچھا کہ اگر کوئی سوال کرے کہ اللہ کہاں ہے؟ (تو کیا جواب دیا جائے گا)امام صاحب نے فرمایا کہ ان سے کہا جائے گا کہ اللہ تعالی تو کائنات پیدا کرنے سے پہلے ہی موجود تھا جبکہ اسوقت مکان نہیں تھا، اور اللہ موجود تھا اور کوئی چیز موجود نہیں تھی۔

﴿4﴾ ﴿علامہ ابن حجر رحمہ اللہ﴾

لکھتے ہیں:فان ادراك العقول لاسرار الربوبية قاصر فلايتوجه على حِكَمِ لِمَ و لا كيف كما لا يُتَوَجَّه اين و حيث۔(فتح الباری لابن حجر ص221 ج1)

یعنی اللہ تعالی کی حکمتوں کے متعلق (ذات وصفات کے متعلق) لِمَ اور کیف متوجہ نہیں ہوتے جس طرح کہ اسکے وجود میں این وحیث متوجہ نہیں ہوسکتا۔

یعنی جس طرح اللہ تعالی کے متعلق لِمَ اور کیف سے سوال نہیں کیا جاتا اسی طرح انکی ذات وصفات کے متعلق این وحیث جیسے الفاظ سے بھی سوال نہیں کیا جاسکتا۔

﴿5﴾ جلیل القدر تابعی حضرت جعفر صادق رحمہ اللہ

فرماتے ہیں:۔**ثلاثة احرف ان تَعرِفَ اَنَّه تعالی ﴿1﴾لیس من شیء ،﴿2﴾ ولا فی شیء، ﴿3﴾ولا علیٰ شیء،لان مَن وصفه من شیء فقد وصفه اَنَّه محدودٌ فیُکَفَّرُ ومَن وصفه اَنَّه فی شیء فقد وصفه اَنَّه محدودٌ فیُکفَّرُ۔ومن وصفه انه علیٰ شیء فقد اَنَّه محتاجٌ مجهولٌ فیُکَفَّرُ۔**(بحرالکلام فی علم الکلام ص117)

یعنی آپ اللہ تعالی کے متعلق تین باتوں کو جان لیں۔اللہ رب العزت کسی چیز سے نہیں (یعنی کسی سے پیدا نہیں ہوا ہے)۔

اور کسی چیز کے اندر نہیں۔جیسے کہ حلولیہ حضرات کا مسلک ہیں کہ اللہ تعالی ہر جگہ اور ہر چیز میں باعتبار ذات وباعتبار کیفیت کے حلول کئے ہوئے موجود ہے۔

اوراللہ تعالی کسی چیز کے اوپر فوقیت حسی کے ساتھ نہیں۔جیسے کہ مجسمہ اور غیر مقلدین کا مذہب ہے۔

پھر ہر ایک کی وجہ تکفیر ذکر کرتے ہیں کہ جس نے اللہ کا کسی چیز سے ہونا یعنی پیدا ہونا مان لیا تو اس نے اللہ تعالی کو محدود جانا،فرماتے ہیں کہ ایسے شخص کی تکفیر کی جائیگی۔اسی طرح جس نے اللہ تعالی کو کسی چیز کے اندر مان لیا تو اس نے بھی اللہ کو محدود مانا یعنی رب تعالی کیلئے حدود کا قائل ہوالہذا اسکی بھی تکفیر کی جائیگی۔اور جس نے اللہ تعالی کو کسی چیز کے اوپر مانا تو گویا اس نے اللہ کو محتاج سمجھا پس اس کی بھی تکفیر کی جائیگی۔لہذا این اللہ سے استدلال کرکے اللہ کو حسًّا عرفاً حقیقتاً فوق العرش

ماننا غلط ہے کیونکہ یہ ایسا ہی ہے جیسے اللہ تعالی کو عرش کا محتاج سمجھنا، حالانکہ اللہ الصمد کی تفسیر یوں کی جاتی ہے "الذی لایحتاجُ الی احدٍ ویحتاجُ الیه کلُ احدٍ"
(تفسیر المدارک للامام النسفی ص842ج2 تحت قولہ تعالی، اللہ الصمد)
یعنی وہ ذات جو کسی کا بھی محتاج نہیں البتہ سب کے سب انکے محتاج ہیں۔اور یہ بات اظہر من الشّمس ہے کہ محتاج رب ہو ہی نہیں سکتا۔

﴾6﴿ قال محمد بن محبوب خادم ابی عثمان المغربی

قال لی ابوعثمان المغربی یوماً:یامحمد لو قال لك قائل این معبودك أیش تقول؟ قلتُ اقول حیظ لَمْ یزل فان قال فأین کان فی الازل أیش تقول؟ قلتُ حیث هو الآن یعنی انه کان ولامکان فهو الآن کما قال فارتضی ذلك منی ونزع قمیصه واعطانیه۔(الحقائق الجلیۃ ص45)
محمد بن محبوب رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ مجھے ایک دن اپنے شیخ ابوعثمان مغربی نے کہا اے محمد! اگر کوئی سوال کرے کہ آپ کا معبود کہاں ہے تم کیا جواب دوگے؟ میں نے کہا کہ میں جواب میں یہ کہونگا کہ وہ ازل سے ہے، اور اگر وہ یہ کہے کہ ازل میں کہاں تھے پھر کیا جواب دوگے؟ میں نے کہا جواب دونگا کہ جس طرح وہ اب ہے یعنی وہ پہلے سے موجود تھا اور اسوقت مکان نہیں تھا فرماتے ہیں کہ وہ مجھ سے بہت خوش ہوئے، اور اپنی قمیص اتار کر مجھے ہدیہ میں دے دی۔
دیکھئے! محمد بن محبوب سے دودفعہ سوال لفظ این کے ذریعے کیا گیا لیکن محمد بن محبوب نے ایک دفعہ بھی جواب میں اللہ تعالی کیلیے مکان کو ثابت نہیں کیا، پتہ چلا کہ لفظ این سے اللہ تعالی کے متعلق سوال کرنا صحیح ہی نہیں۔

﴿7﴾ ﴿قال الامام محمد بن سلیمان الجزولی﴾

فان قال لك قائل اين ربك؟ فقل له:اصل الشرك ثمانية وهى: الكثرة والعدد، والنقص، والتقليد، والعلة، والمعلول،والشبيه، والنظير" وهى منفية بقول الله عزوجل"قل هوالله احد" نفى الكثرة والعدد" الله الصمد " نفى النقص والتقليد" لم يلد ولم يولد" نفى العلة والمعلول" ولم يكن له كفوا احد " نفى الشبيه والنظير۔فان قال لك قائل اين ربك؟ فقل له، قرين من غير اتصال، بعيد من غير انفصال" قال بعض العلماء: القرب والبعد يتضمن المسافة، والمسافة فى حق الله تعالى محال والمحال هو مالا يتصور فى العقل وجودُهُ۔ (عقیدۃ الجزولی ص:89،ص:90)

امام محمد بن سلیمان سے جزولی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔اگر کوئی آپ سے پوچھے کہ: اللہ تعالی کہاں ہےتو آپ جواب میں کہے کہ شرک کی بنیاد آٹھ چیزیں ہیں۔کثرت، عدد، نقص، تقلید، علت، معلول، شبیہ، نظیر۔حال یہ ہے کہ یہ سارے منفی ہیں اللہ تعالی کے قول کی وجہ سے۔

(**قل هوالله احد**) میں کثرت اور عدد کی نفی کردی گئی ہے۔

اسی طرح(**الله الصمد**) میں نقص اور تقلید کی نفی کی گئی ہے۔آیت مبارکہ (**لم يلد ولم يولد**) میں علت اور معلول کی نفی موجود ہے۔اور(**ولم يكن له كفوا احد**) سے شبیہ اور نظیر کی نفی ہوگئی۔

اگر کوئی آپ سے کہے کہ اللہ تعالی آپ سے کتنے فاصلے پر ہے؟ تو آپ اسکو جواباً کہے کہ میں جہاں بھی ہوں وہ میرے ساتھ ہے اللہ تعالی کے اس فرمان کے مطابق وهو معكم اين ما كنتم

ای بعلمہ ۔اسی طرح اگرکوئی آپ سے سوال کرے کہ اللہ تعالی آپ کے قریب ہے یا دور؟ تو آپ جواب میں یوں کہے کہ قریب ہے بغیر اتصال کے اور بعید ہے بغیر انفصال کے۔بعض علماء کہتے ہیں کہ قرب و بعد مسافت کو متضمن ہے اور مسافت اللہ تعالی کے بارے میں محال ہے اور محال وہ ہوتا ہے جس کا وجود عقل میں متصور نہ ہو۔

دیکھئے! یہاں بھی لفظ این سے ہی سوال کیا گیا لیکن جواب میں اللہ تعالی کیلئے مکان کا اثبات نہیں کیا گیا۔ پتہ چلا کہ لفظ این سے اللہ تعالی کیلیے مکان ثابت کرنا جائز نہیں ۔

عقلاً بھی "این" اللہ تعالی سے منتفی ہے۔

عقلاً بھی اگر سوچا جائے تو این اللہ تعالی سے منتفی ہے کیونکہ این حوادث میں سے اور اجسام کا خاصہ ہے، جبکہ اللہ تعالی جسم سے پاک ہے۔

اسکے علاوہ عالم کی تعریف ہم یوں پڑھتے آرہے ہیں کہ " **العالَمُ هو ما سوى الله تعالى**" پھر متکلمین حضرات عالَم کی تقسیم کرتے ہیں کہ: عالَم کی دو قسمیں ہیں۔《1》اعیان 《2》 اعراض۔

اعیان کی تعریف:۔ما كان قائما بذاته ۔یعنی جو خود قائم بالذات ہو جیسے عمارت اور ستون وغیرہ۔

اعراض کی تعریف:۔ما كان قائماً بغيره۔ یعنی جو بالذات قائم نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو۔جیسے رنگ جو کہ محتاج ہے کپڑے اور دیوار وغیرہ کا۔

پھر عرض کی بہت سی قسمیں ہیں۔ان میں ایک قسم مقولات عشرہ کا بھی ہیں،مقولات عشرہ میں سے نو《9》از قبیل عرض کے ہیں اور ایک از قبیل جوہر۔

نو《9》مقولات یہ ہیں۔ کم، کیف،اضافت، این، ملك، فعل، انفعال، متی اور وضع۔
دیکھئے! نومقولات میں سے ایک مقولہ "ایــن" کا بھی ہے۔اب یہ این اعراض میں سے ہے اور اعراض قسم ہے عالم کی اور عالم کے متعلق علم الکلام کی کتب میں آتا ہے۔والعالَمُ بجميع اقسامه حادِثٌ محدَثٌ ۔یعنی عالم اپنے تمام اقسام کے ساتھ ختم ہونے والی ہے،جب عالم حادث (ختم ہونے والا) ٹھہرا تو"این" بھی خود بخود حادث بنا۔
لھٰذا"ایـن الـلـه " کا کہنا صحیح نہیں کیونکہ یہ تو درحقیقت اللہ تعالی کیلیے حوادث کا قیام ہی ثابت کرنا ہے ظاہر ہے جس ذات کے ساتھ حوادث کا کا قیام مانا جائے وہ ذات خود بھی حادث ٹھرے گی۔اس لیے کہ حادث ذات مستلزم ہے تغیر کو اور تغیر وتبدیلی دلیل ہے حادث ہونے کی۔العـالَمُ متغيّرٌ و كلُّ متغيِّرٍ حادثٌ ۔حالانکہ اللہ تعالی ہر قسم کی حوادث اور عوارض سے پاک اور قدیم ذات ہے لہذا عقلاً بھی"این "اللہ تعالی سے منتفی ہوا۔

......﴿اعتراض﴾......

غیر مقلدین بطور اعتراض ایک حدیث پیش کرتے ہیں کہ صحابی رسول ﷺ نے آپ علیہ السلام سے پوچھا؟
"اين كان ربنا قبل ان يخلق السموٰت و الارض۔
اور پھر اس پر تبصرہ کرتے ہوئے کہتے ہیں کہ دیکھئے!صحابی رسول اللہ تعالی کے متعلق لفظ این سے سوال کرتے ہیں۔تم مقلدین کیسے کہتے ہو کہ مذکورہ لفظ کے ساتھ اللہ تعالی کے متعلق سوال کرنا جائز نہیں۔کیا صحابی رسول غیر مشروع فعل کا ارتکاب کرتے تھے؟

جواب:۔ پہلے آپ حدیث سند کے ساتھ ملاحظہ فرمائیں،اور پھر جواب۔

اخبرنا ابوبکرٍمحمدُ بنُ الحسنِ بنِ فُورك، اخبرنا عبدُالله بنُ جعفرِ بنِ احمدَ۔حدثنا یونس بنُ حبیبٍ۔حدثناداؤدُ حدثنا حمادُ بنُ سلمةَ، عن یعلیٰ بن عطاءٍ، عن وکیع بن حُدُسٍ عن ابی رزین یعنی العُقیلی قال، کان النبی صلی الله علیه وسلم یُکرَهُ ان یُسأل، فاذا ساله ابورزین اَعُجَبَهُ، قال۔قلتُ یارسول الله صلی الله علیه وسلم این کان ربنا قبل ان یخلق السماوات والارض۔۔۔۔الخ (الاسماءوالصفات صفحہ 235 جلد2)

نوٹ:۔ یادرہے! مذکورہ حدیث کی سند میں دووجہ سے ضعف ہے۔

《1》اس حدیث کی سند میں ''وکیع بن عدس''مجہول راوی ہے جس سے روایت میں (یعلی بن عطاء)متفرد ہے۔(تقریب ضمن التحریرص 61:ج:4)

《2》 اس حدیث کی سند میں ایک راوی[حماد بن سلمہ] ہےجن کی احادیث مسئلہ صفات میں بالکل حجت نہیں۔حماد بن سلمہ کی احادیث میں ابن ابی العوجاءاورزید المدعو با بن حماد نے تدلیس اور جھوٹ داخل کئے ہیں۔تفصیل کیلیے دیکھئے۔(مقدمۃ الاسماء والصفات، تھذیب التھذیب۔بحوالہ المھند والمفند مع حواشی للشیخ محمود عالم صفدرص 81)

اگرتنزلاً این کے ذریعے سوال کرنا جائزبھی ہوتب بھی "این" کے ذریعے یہاں سوال کرنا مکان کیلئے نہیں بلکہ مرتبہ،قدرت اور علم کیلئے ہوگا۔کہ ہمارے رب کا مرتبہ علم ،مرتبہ قدرت اورمرتبہ شان کیا ہے۔جیسے کہ امام بیہقی رحمہ اللہ فرماتے ہیں"وھو این معکم "یعنی قدرته وسلطانه وعلمه معکم اینما کنتم۔ (الاسماءوالصفات ص362ج2)

علامہ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ ''وھو معکم این ماکنتم فھی معیة العلم''۔

(فتح الباری ص221ج1 / دفع شبہ التشبیہ لابن جوزی ص186 / شرح مسلم للنووی ص24ج5)

لہذا مذکورہ بالا ضعیف حدیث سے اللہ تعالی کے مکان کو ثابت کرنا اسلاف کے موقف سے انحراف و بغاوت کے سوا کچھ نہیں۔

..................☆☆☆..................

......﴿درس نمبر (11)﴾......

﴿کیف اللہ تعالی سے منتفی ہے﴾

نوٹ:۔مذکورہ درس تین مباحث پر مشتمل ہے۔

مبحث اول:۔دلایلِ نقلیہ کے پیش نظر کیف کا اللہ تعالی سے منتفی ہونا......

مبحث ثانی:۔عقلاً کیف کا اللہ تعالی سے منتفی ہونا......

مبحث ثالث:۔بعض اوقات کیف بمعنی حقیقت کے بھی آتا ہے......

تمہید:۔غیر مقلدین اللہ تعالی کیلئے حسی وعرفی طریقے سے صفات ثابت کر کیا سکے بعد کہتے ہیں کہ کیفیت اسکی مجھول ہے۔مثلاً استوٰ ٔ بمعنی جلوس ومکان بیان کر کے کہا جاتا ہے کہ اسکی کیفیت مجھول ہے یا کہتے ہے اللہ تعالی کیلئے ہاتھ، چہرہ اور پنڈلی وغیرہ ثابت ہے البتہ اسکی کیفیت مجھول ہے۔

یادرہے! کہ غیر مقلدین کا یہ کہنا نقلاً وعقلاً باطل ہے کیونکہ اللہ تعالی سے کیفیت منتفی ہے اللہ تعالی کیفیت سے منزہ اور بلا کیف موجود ہے۔لفظ کیف، کَـافَ یَکف کَیفًا سے نکلا ہے۔ کاف یـکیف بمعنی قطع یعنی کاٹنے کے آتا ہے، عام طور اہل لغت اس کا استعمال چار طریقوں سے کرتے ہیں۔

﴿1﴾ برائے استفہام عن الاحوال۔جیسے کیف حالک۔

﴿2﴾ برائے تعجب۔جیسے کیف تکفرون باالله۔﴿3﴾ برائے جزأ جیسے کیف تفعل ما افعل

(4) بمعنی قطع یعنی ایک ایسی بات جس میں تمام احتمالات باطل ہو صرف ایک معنی کا احتمال

رکھے۔البتہ اصطلاح میں کیف مخلوق کی حالات معلوم کرنے کیلئے ہی آتا ہے۔

مبحث اول:۔ دلائلِ نقلیہ کے پیشِ نظر کیف اللہ تعالیٰ سے منتفی ہے۔

دلیل اول:۔علامہ تفتازانی رحمہ اللہ "شرح المقاصد" میں لکھتے ہیں "لماثبت ان الواجب لیس بجسمٍ ظَهَرَ انه لایُتَّصَفُ بشیءٍ من الکیفیات المحسوسة بالحواس الظاهرة اولباطنة مثل الصورة۔ واللون۔ والطعم۔ والرائحة۔ واللّذة۔ والالمِ۔ والفرح۔ والغم۔ والغضب۔ ونحو ذالك اذ لا یُعقَلُ منها الا مایَخُصُّ الاجسام"۔(شرح المقاصد ص:38،ج:3)

ترجمہ:۔جب یہ بات ثابت ہوگئی کہ واجب تعالیٰ کیلئے جسم نہیں ہے تو یہ بات بھی ظاہر ہونے لگی کہ اللہ تعالیٰ کو کیفیات محسوسہ یاحواس باطنہ میں سے کسی بھی چیز کے ساتھ متصف نہیں کیا جاسکتا۔مثلاً۔صورت۔رنگ۔کھانا۔سونگھنا۔چکنا۔درد۔خوشی۔غم اورغضب وغیرہ۔

دلیل ثانی:۔ امام بیھقی رحمہ اللہ لکھتے ہیں"فان الذی یجب علینا وعلی کل مسلم ان یعلمه: ان ربنا لیس بذی صورةٍ ولا هیئة۔ فان الصورة تقتضی الکیفیة وهی عن الله وعن صفاته منفیة۔

(الاسمائوالصفات للبهیقی.)

یعنی واجب ہے ہر مسلمان پر یہ کہ جان لے کہ بیشک ہمارے رب کیلئے نہ کوئی صورت ہے اور نہ ہیت۔پس بیشک صورت تقاضا کرتی ہے کیفیت کی جبکہ اللہ تعالیٰ کی ذات اورانکی صفات سے کیفیت منتفی ہے۔

تیسری دلیل :۔ حافظ ابن حاجر رحمہ اللہ لکھتے ہیں "فان ادراك العقول لاسرار الربوبیةقاصد فلایتوجه علی حِکَمِهِ لِمَ ولا کیف۔ کمالایُتِوَجَّهُ علیه فی وجوده این وحیث"۔ (فتح الباری ص:221،ج:1)

اللہ تعالی کی حکمتوں کے متعلق (یعنی ذات وصفات کے متعلق) لم اور کیف متوجہ نہیں ہوسکتا جس طرح کہ اسکے وجود میں این وحیث اس پر متوجہ نہیں ہوسکتا۔

چوتھی دلیل :۔ قال الامام الدار قطنی عن الولید بن مسلم۔ قال سئلت الازاعیَّ ومالكَ بن انسٍ۔ وسفیان الثوریَ واللیثَ بن سعدٍ عن هذه الاحادیث التی فیهاالرأیا وغیره ذالك۔ فقالو امضها بلا کیفٍ۔ (کتاب الصفات للدارقطنی ص:75)

دیکھئے محدثین اور فقہائے کرام اللہ تعالی سے کیف کی نفی کرتے ہیں۔

نوٹ :۔ دارقطنی کی دلیل ہم نے الزاماً پیش کی ورنہ ہمارے نزدیک امام دارقطنی کی کتاب الصفات کے نام سے کوئی کتاب نہیں ہے اسکی سند میں بعض ضعیف رواۃ موجود ہیں۔

پانچویں دلیل :۔ عن اسحاقَ بنَ ابراهیم (اللحنظلی المعروف بابن راهُویَ) فقال لی الامیرُ عبدالله بن طاهر یا ابالعقوبَ هذاالحدیثُ ترویهِ عن رسول الله ﷺ ینزل ربنا کل لیلة کیف یَنزِلُ قال قلت اعزالله الامیر لایقال لامرِ رب کیف انماینزل بلا کیفٍ۔ (مجموع الفتاوی ص:391،ج:5)

نوٹ :۔ امیر سے عبداللہ بن طاہر مراد ہے جو کہ خراسان کا ایک بہترین حاکم تھا۔ خراسان کے حاکم

عبداللہ بن طاہر اسحاق بن ابراہیم حنظلی رحمہ اللہ سے پوچھتے ہیں کہ اللہ تعالی ہر رات آسمان دنیا کی طرف نزول فرماتے ہیں یہ نزول کیسے ہیں؟ تو اسحاق بن ابراھیم حنظلی رحمہ اللہ جواب دیتے ہوئے فرماتے ہیں کہ اللہ تعالی عزت بخشے امیر محترم کو۔ امرِ رب تعالی کیلئے کیف کا لفظ نہیں استعمال کیا جاتا بلکہ وہ تو بلا کیف نزول فرماتے ہیں۔

﴿ایک علمی نقطہ﴾

مذکورہ بالا روایت کی سند میں ایک راوی اسحاق بن ابراھیم المعروف راھوی کے نام سے آیا۔ تو اسکے متعلق ایک نقطہ ملاحظہ فرمائیں۔ مرکب صوتی جہاں بھی اہل لغت اور نحاۃ کی ذکر میں آجائے تو وہاں اسکا تکلم واوَ کے فتحہ اور یا کے سکون کے ساتھ آدا کرنا پڑتا ہے۔ جیسے سِیبُوَیْ۔ راھُوَیْ۔ لیکن مرکب صوتی جب محدثین کی ذکر و بحث میں آجائے تو پھر واوَ کو ساکن اور ماقبل واوَ کو مضموم بنانا پڑے گا۔ جیسے راھُوْیَ۔ سِیبُوْیَ۔

مذکورہ قاعدے کو علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ نے تدریب الراوی میں۔ علامہ ظفر احمد عثمانی رحمہ اللہ نے اعلاء السنن میں اور علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ نے معارف السنن میں بھی ذکر کیا ہے۔

چھٹی دلیل:۔ امام ابن الحبان رحمہ اللہ النوع السابع وستون کے تحت لکھتے ہیں۔" اخبارہ ﷺ عن صفاۃ اللہ تعالی التی لایقع علیھا التکیف"۔ یعنی آپ ﷺ کو اللہ تعالی نے صفات کی خبر دی ہیں البتہ اس پر تکیف واقع نہیں ہوتی (تکیف اور کیف ایک ہی چیز ہے عند اھل السنۃ)۔ (صحیح ابن حبان ص:137، ج:1)۔

مبحث ثانی:۔عقلاً بھی کیف اللہ تعالی سے منتفی ہے:

عقلی طریقے سے بھی اگر سوچا جائے تو کیف اللہ تعالی سے منتفی ہے کیونکہ کیف حوادث میں سے ہے اور اجسام کا خاصہ ہے جبکہ اللہ تعالی جسم سے پاک ہے۔اسکے علاوہ عالم کی تعریف ہم یوں پڑھتے آرہے ہیں۔العالم هو ماسوى الله تعالى۔ پھر متکلمین حضرات عالم کی تقسیم کرتے ہیں کہ عالم کی دو قسمیں ہیں۔

《1》اعیان《2》اعراض۔

《1》اعیان کی تعریف:۔ ماکان قائمابذاته۔جوخود قائم بالذات ہو۔جیسے عمارت وستون وغیرہ۔

《۱》اعراض کی تعریف:۔ ماکان قائماً بغیره ۔یعنی جو بالذات قائم نہ ہو بلکہ قائم بالغیر ہو۔جیسے رنگ جو کہ محتاج ہے کپڑے اور دیوار وغیرہ کا۔ اور یہ عبارت بھی علم کلام کی کتب میں موجود ہے۔والعالَم بجميع اقسامه حَادِثٌ مُحْدَثٌ۔یعنی عالم اپنے تمام اقسام کیساتھ ختم ہونی والی ہے۔ پھر عرض کی بہت سی قسمیں ہیں ان میں سے ایک قسم مقولات عشر کا بھی ہے مقولات عشر میں سے نو ازقبیل عرض ہیں اور ایک ازقبیل جوہر۔

9 نومقولات یہ ہے۔کم۔کیف۔اضافت۔این۔ملک۔فعل۔انفعال۔متی۔وضع۔

دیکھئے 9 نومقولات میں سے ایک مقولہ کیف بھی ہے۔اب یہ کیف اعراض میں سے ہے اور اعراض قسم ہے عالم کی اور عالم حادث (ختم ہونے والی) ہے لہذا کیف بھی حادث بنا۔اب جوحضرات کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کیلئے کیفیت ہے البتہ ہمارے اوپر مجہول ہیں تو یہ دراصل اللہ تعالی

کیلئے حوادث کا قیام ہی ثابت کرنا ہے کیونکہ جس ذات کے ساتھ حوادث کا قیام مانا جائے وہ ذات خود بھی حادث ٹھرے گا۔ اس لئے کہ حادث ذات مستلزم ہے تغیر کو اور تغیر وتبدیلی دلیل ہے حادث ہونے کی۔ العالم متغیر و کل متغیر حادث ۔ جبکہ اللہ تعالی ہر قسم کی حوادث اور عوارض سے پاک اور قدیم ذات ہے۔

مبحث ثالث :۔ بعض اوقات کیف بمعنی حقیقت کے بھی آتا ہے......

یاد رہے! کیف دراصل صفات میں استعمال ہوتا ہے البتہ کبھی کبھار کیف بمعنی حقیقت کے بھی آتا ہے۔ اور جس وقت کیف بمعنی حقیقت کے آجائے تب اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالی کے استوی کی کیف مجھول ہے تو یہ بات صحیح ہے کیونکہ اللہ تعالی کے صفت استوی کی کوئی کیف (حقیقت) نفس الامر میں تو ثابت ہے البتہ ہمیں معلوم نہیں۔ بالفاظ دیگر آپ یوں بھی کہہ سکتے ہیں کہ اللہ تعالی کے صفت استوی کیلئے ایک معنی اور حقیقت موجود ہے مگر وہ حقیقت اس عرفی حقیقت سے مغایر ہے وہ ایک الگ حقیقت ہے جس کی مشابہت مخلوقات کے ساتھ کسی بھی قسم کی نہیں۔ یہ دراصل امام مالک رحمہ اللہ کے قول کی ایک دوسری تشریح ہوگئی۔ یوں بھی کہا جاسکتا ہے کہ اللہ تعالی کی ید کیلئے کوئی کیف (حقیقت) ہے البتہ وہ کیف مجھول ہے یعنی اسکی حقیقت مجھول ہے تو اسوقت پھر نفس کیف (بمعنی حقیقت) منتفی نہیں ہوگی بلکہ علم بالکیف منتفی ہوگی۔ کیونکہ اگر اللہ تعالی کی صفت کیلئے کسی بھی قسم کی حقیقت کو نہ مانا جائے تو اس سے تو انسان فرقہ معطلہ میں شامل ہوجائیگا۔

کیف بمعنی حقیقت کے بھی آتا ہے اسکی دلیل ملاحظہ فرمائے۔

امام ابن جوزی رحمہ اللہ ایک شعر لاتے ہیں۔

کیفیتُه المرءِ لیس المرء یدر کھا........ فکیف کیفیتُه الجبَّار فی القِدَمِ

یعنی انسان کو اپنی حقیقت کا پتہ بھی نہیں چہ جائیکہ اسے جبار ذات کی حقیقت کا پتہ لگ جائے جو کہ قدیم ہے۔کیف بمعنی صفت ہے یعنی ان سے صفات واعراض مراد ہے مثلاً۔اٹھنا۔بیٹھنا۔آنا۔جانا۔رونا۔اور ہنسنا وغیرہ۔

جواب:۔اس سے صفات واعراض قطعاً مراد نہیں کیونکہ انسان کو یہ عراض وصفات یعنی۔اٹھنے۔بیٹھنے۔اور چلنے وغیرہ کی تمام کیفیات معلوم ہیں۔ پتہ چلا کہ مذکورہ شعر میں کیف صفات کی طرف نہیں بلکہ حقیقت اور ذات کی طرف جاتا ہے اور شعر کا ترجمہ بھی تب صحیح بنتا ہے جب کیفیت سے حقیقت وذات ہی مراد لیا جائے۔معلوم ہوا کہ کیف کبھی کبھی حقیقت کے معنی میں بھی آتا ہے مذکورہ تفصیل سے جہت سے اسلاف کے اقوال کی مصدقات بھی آپ باسانی معلوم کر سکتے ہیں۔اکثر اسلاف کی کتب میں لکھا ہوا آپ کو ملے گا کہ استوی ہمیں معلوم نہیں البتہ وکیفہ متشابھ یعنی نفس الامر میں کوئی کیف ہے مگر ہمیں معلوم نہیں۔تو یہاں آپکو اشکال پیدا نہ ہو جائے کہ کیف تو اللہ تعالی سے منفی ہے پھر کس طرح اسلاف نے یہ کہا ہے وکیفہ متشابھ. یہ تو غیر مقلدین والی بات ہوگئی۔تو مذکورہ بالا تفصیل سے آپ خوب سمجھ گئے ہونگے کہ وکیفہ متشابھ سے حقیقت مراد ہے اس سے اسلاف حوادث اور اعراض کا قیام ذات باری تعالی کے ساتھ نہیں مانتے کما مر۔

اور ہاں یاد رہے وہ کیف متشابھات میں سے نہیں ہے جس سے حوادث اور اعراض کا قیام ذات باری تعالی کے ساتھ لازم آتا ہے جو کہ ممتنع ہے کیونکہ جب آپ نے عوارض کا قیام ان کیلئے مان لیا تو پھر یہ تو متشابہ نہ ہوا بلکہ معلوم ہوا۔جسکی رد ما قبل میں تفصیلاً گزر چکی ہے۔

درس نمبر (12)

ائمہ کی عبارات سے غلط استدلال اور کیف کا صحیح مفہوم

نوٹ:۔ آٹھ نکات ہیں غور وفکر کے ساتھ پڑھ کے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

صفات متشابہات سے مراد قرآن وسنت میں اللہ تعالی کے بارے میں مذکور وہ بیانات ہیں جن کے ظاہری معنی حدوث (زمانی ومکانی تصورات) پر دلالت کرتے ہیں جیسے اللہ کا ید (ہاتھ)، اس کا مجیء ونزول (آنا وجانا)، اس کی اصبع (انگلی)، اس کی ساق (پنڈلی) وغیرہ۔انہیں صفات خبریہ بھی کہہ دیا جاتا ہے۔بعض حضرات کا دعوی ہے کہ ائمہ اہل سنت جیسے کہ امام ابوحنیفہ (م150ھ)، امام مالک (م179ھ) وامام اشعری (م324ھ) کی عبارات سے معلوم ہوتا ہے کہ ان صفات خبریہ یا متشابہات سے متعلق یہ حضرات اسی مذہب پر تھے جس کی علامہ ابن تیمیہ (م 728 ھ) تعلیم دیتے رہتے۔تاہم ائمہ سلف کی ایسی کوئی صریح عبارت موجود نہیں جو شیخ ابن تیمیہ کے موقف کے حق میں استدلال کے لئے مفید ہو بلکہ معاملہ اس کے برعکس ہے۔یہ حضرات ان ائمہ کے بعض اقوال کو بنیاد بنا کر اپنے موقف کے مطابق ان کی جو شرح کرتے ہیں وہ تحکم اور سینہ زوری کے سوا کچھ نہیں۔اس درس میں متکلمین کے مذہب کی روشنی میں ابن تیمیہ اور انکے اتباع کی غلطی واضح کی جائے گی۔

﴿1﴾ نفس مسئلہ کے متعلق فریقین کی رائے

سب سے پہلے نفس مسئلہ سے متعلق فریقین کے مواقف کو سامنے رکھنا ضروری ہے۔ اشاعرہ و ماتریدیہ کا کہنا ہے کہ صفات خبریہ جیسے کہ ید و نزول کے حقیقی معنی جسم و جزئیت جیسی کیفیات (اعراض) پر دلالت کرتے ہیں، اس معنی کے سوا ان الفاظ کے چند ثانوی یا مجازی معانی بھی ہیں (جیسے قدرت، عطا وغیرہ)۔ چونکہ دلیل سے ثابت ہے کہ اللہ تعالی کی بارگاہ میں ان کے حقیقی معنی قطعی طور پر مراد نہیں لئے جا سکتے لہذا مناسب بات یہ کہنا ہے کہ "ید" کا اللہ کی صفت ہونا ثابت و معلوم ہے تاہم اس کے حقیقی معنی ہمیں معلوم نہیں کیونکہ کیفیت نا معلوم ہے، اس لئے اللہ ہی اس کے حقیقی معنی سے واقف ہے اور ہم عند اللہ اس معنی کے ثابت و سچ ہونے اقرار کرتے ہیں۔ اس موقف کو "تفویض معنی" کہتے ہیں۔ اس کے برعکس شیخ ابن تیمیہ (اور ان کے اتباع) کا کہنا ہے کہ لفظ "ید" کے حقیقی معنی ہمیں معلوم ہیں اور وہ وہی ہیں جو عربی لغت میں مراد ہیں (یعنی آلہ جارحہ) البتہ اس معنی کی کیفیت و حقیقت معلوم نہیں۔ اس موقف کو یہ حضرات "تفویض کیف" کا نام دیتے ہیں، یعنی معنی معلوم مگر کیفیت مجہول۔ علامہ ابن تیمیہ کا کہنا تھا کہ جو ان کے اس موقف سے اختلاف کرتے ہوئے "تفویض معنی" کا قول اختیار کرتا ہے وہ دراصل اللہ کی صفات کی تجہیل و تعطیل کا مرتکب ہے۔

﴿2﴾ ائمہ کی عبارات اور ناقدین کا استدلال باطل

امام اشعری کتاب "الابانة" میں اللہ کی صفات پر گفتگو کے تحت یہ الفاظ کہتے ہیں: وأن له وجهًا بلا كيف، وأن له يدين بلا كيف، وأن له عينين بلا كيف مفهوم: بے شک اللہ کا وجہ

(چہرہ) بلا کیف ہے، اللہ کے یدین (دو ہاتھ) بلا کیف ہیں، اللہ کی عینین (دو آنکھیں) بلا کیف ہیں امام مالک سے جب ایک شخص نے پوچھا کہ استوی سے کیا مراد ہے تو آپ نے فرمایا: الاستوی معلوم والکیفیة مجھول والایمان به واجب والسوال عنه بدعة۔

مفہوم: ۔استوی معلوم ہے، اس کی کیفیت مجہول ہے، اس پر ایمان لانا واجب ہے اور اس بارے میں سوال کرنا بدعت ہے۔

اس نوع کے اقوال کی بنیاد پر کہا گیا کہ ائمہ سلف کا موقف وہی تھا جسے "معنی معلوم اور کیفیت مجہول" کہا جاتا ہے۔اس دعوے کے لئے ان کی جانب سے وجہ استدلال یہ ہے کہ امام مالک نے استوی کو معلوم کہا اور صرف کیفیت کو مجہول کہا، اسی طرح امام اشعری نے ید کا اقرار بلا کیف کیا۔

بعینہ یہی استدلال امام ابوحنیفہ کی جانب منسوب کتاب "**الفقه الاکبر**" کی بعض عبارات سے بھی کیا جاتا ہے۔ایک مشہور عبارت یہ ہے: وَلَه يَد وَوجه وَنَفس كَمَا ذكره الله تَعَالَى فِي الْقُرْآن فَمَا ذكره الله تَعَالَى فِي الْقُرْآن من ذكر الْوَجْه وَالْيَد وَالنَّفس فَهُوَ لَهُ صِفَات بِلَا كَيف وَلَا يُقَال إِن يَده قدرته اَوْ نعْمَته لِأَن فِيهِ إِبْطَال الصّفة وَهُوَ قَول أهل الْقدر والاعتزال وَلَكِن يَده صفته بِلَا كَيفَ وغضبه وَرضَاهُ صفتان من صِفَات الله تَعَالَى بِلَا كَيفَ۔

مفہوم: ۔اس کا ید، وجہ اور نفس ہے جیسا کہ اللہ نے قرآن میں ذکر کیا، پس اللہ نے قرآن میں وجہ، ید اور نفس کا جو ذکر کیا وہ اس کی "صفات بلا کیف" ہیں، اور یہ نہیں کہا جائے گا کہ اس کا ید اس کی قدرت یا (عطائے) نعمت ہے کیونکہ اس سے اس کی صفت کا انکار لازم آتا ہے اور یہ اہل قدر و

اعتزال کا قول ہے۔ بلکہ یہ کہا جائے گا کہ اس کا ید اس کی "صفت بلا کیف" ہے، اسی طرح اس کا غضب ورضا اس کی " صفات بلا کیف " ہیں۔

《3》 "بلا کیف" کا مطلب اور ائمہ کے اقوال کا مفہوم

نوٹ:۔ اب ہم اس استدلال کی غلطی واضح کرتے ہیں۔

استدلال میں بنیادی غلطی "کیفیت کی نفی" اور "کیفیت کے علم کی نفی" میں فرق نہ کرنا ہے۔ اشاعرہ وماتریدیہ کا موقف کیفیت کی نفی جبکہ علامہ ابن تیمیہ کا موقف کیفیت کے علم کی نفی ہے (اگر علامہ کا یہ موقف نہیں تو پھر ان کی ساری بحث لفظی نزاع ہے جیسا کہ آگے آرہا ہے)۔ امام اشعری وامام مالک دونوں کے اقوال میں کیفیت کی نفی کی گئی ہے نہ کہ کیفیت کے علم کی۔ اس نکتے کو سمجھنے کے لئے متکلمین کی اصطلاح میں "کیف" کا مطلب سمجھنا ضروری ہے نہ یہ کہ ہم کسی علم وفن کے ماہرین کے معنی سے سہو نظر کرتے ہوئے کیف کو اپنی طرف سے کوئی معنی پہنا کر عبارات پڑھنا شروع کردیں (یادرہے کہ امام اشعری منجھے ہوئے متکلم تھے)۔

《4》 کیف کا مطلب

کیف کا مطلب کسی موجود کے ہونے کی وہ حالتیں ہیں جو زمانی ومکانی مشاہدے سے متعلق ہیں ۔جنہیں اعراض کہا جاتا ہے۔ سب کا تفصیلی تعارف یہاں مقصود نہیں۔ ان سے مراد اس قسم کے امور ہیں جیسے کمیت یا مقدار، رنگ، ٹھنڈا وگرم، طول وعرض ولمبائی، مکانی جہت وغیرہ۔ ان اعراض کا مطلب یہ ہے کہ یہ امور انسانی مشاہدے میں آسکنے والی جمیع اشیا کے مابین ممکنہ طور پر مشترک امور میں سے سب سے عمومی امور (یعنی کسی شیء کے ہونے کی کیفیات یا کیف مثلا رنگ اور مقدار وغیرہ۔ اور اس سے بھی اوپری سطح زمان ومکان ہے) کی حیثیت رکھتے ہیں۔

نو (9) اعراض کا مختصر جائزہ

《1》 کم مثلاً:۔ پانچ فٹ اونچائی، دوکلووزن، تین گز لمبائی. (طول عرض عمق کمیت کے تحت آتے ہیں)

《2》 کیف:۔ مثلاً: گورا، کالا، سیاہ، عالم، جاہل۔

《3》اضافت یا نسبت:۔ مثلاً:۔ باپ ہونا، استاد ہونا، مالک ہونا۔

《4》مکان (جگہ یا مقام)۔ مثلاً:۔ گھر میں، مکتب میں، باورچی خانے میں۔

《5》زمان۔ (وقت)۔ مثلاً:۔ بارہ بجے، کل، آج، رمضان، سال۔

《6》وضع یا حالت:۔ مثلاً:۔ بیٹھا ہے، کھڑا ہے، لیٹا ہے۔

《7》ملک یا عادت:۔ مثلاً:۔ شلوار قمیض پہننا، عمامہ باندھنا، چشمہ لگانا۔

《8》یا فعل:۔ مثلاً:۔ کاٹنا، لکھنا، بولنا۔

《9》اثر پذیری یا انفعال:۔ مثلاً:۔ جلنا، کٹنا، مار کھانا، بھیگ جانا۔

ان نو اعراض میں سے میں سے " کیف" اور بعض دوسرے اعراض ایسی چیزیں ہیں جن کے ذریعے مخلوقات کے وجود کی کیفیت متعین ہوتی ہے۔

صفاتِ الٰہیہ اور "بلا کیف" کی اصطلاح

اب جب ہم یہ کہتے ہیں کہ "اللہ کی صفت ید بلا کیف ہے" یا "استواء علی العرش بلا کیف ہے"، تو اس کا مطلب یہ ہے کہ:۔ ہم صفت کے ثبوت کو تسلیم کرتے ہیں کیونکہ نص (قرآن وسنت) میں وارد ہے، لیکن ہم اس صفت کو ان مخلوقاتی اعراض سے منزّہ مانتے ہیں۔

یعنی:۔اللہ کا "ید" مخلوق کے ہاتھ کی طرح لمبائی، چوڑائی، محل، سمت، رنگ، جلد یا گوشت جیسا نہیں۔

اللہ کا "استواء" (عرش پر مستوی ہونا) کوئی حرکت، انتقال، یا مکان کی جہت جیسا نہیں۔

اس لیے متکلمین کہتے ہیں کہ صفاتِ الٰہیہ کو ثابت مانا جائے گا، لیکن ان کی کیفیت (یعنی مخلوق جیسی حالت یا جزوی صفت) کی نفی کی جائے گی۔اس کو اثبات بلا تشبیہ، وتنزیہ بلا تعطیل" کیا جاتا ہے۔

(یعنی صفات کو ثابت کرنا ہے، لیکن مخلوق جیسا تصور نہیں دینا؛ اور تنزیہ کرنا ہے، لیکن صفات کا انکار نہیں کرنا)

لہٰذا جب اشاعرہ یا ماتریدیہ کہتے ہیں "ید بلا کیف" تو اس کا مطلب یہ نہیں کہ ہم صرف "علمِ کیف" کے منکر ہیں، (بالفاظ دیگر اشاعرہ یہ نہیں کہتے کہ کیف موجود تو ہے لیکن ہمیں اس کا علم نہیں) بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ ہم اس کیف ہی کے فی نفسہٖ وجود کے منکر ہیں۔

اس کہ اللہ تعالیٰ کی صفات:۔نہ مکانی ہیں، نہ زمانی، نہ جسمانی، نہ جہتی۔

کیونکہ یہ سب چیزیں " کیف "اور "اعراض" میں آتے ہیں، اور اللہ تعالیٰ اعراض و حدود و جہات سے پاک ہے۔لہذا اشاعرہ و ماتریدیہ کا موقف یہ ہے کہ صفاتِ الٰہیہ کو نصوص کے مطابق تسلیم کیا جائے گا، مگر ان کے ساتھ زمان، مکان، جسم، سمت، مقدار جیسے مخلوقاتی احوال کو منسوب نہیں کیا جا سکتا۔

یہی مفہوم ہے "بلا کیف" کا، یعنی کیفیت کی مطلق نفی——نہ کہ صرف اس کے علم کی نفی۔

﴿5﴾ کیف کی نفی کا مطلب

کیف (یعنی اعراض) کی نفی کا اس کے سوا کوئی مطلب نہیں کہ ہمیں لفظ ید کا حقیقی مطلب معلوم ہی نہیں اس لئے کہ "ید" کا حقیقی معنی تو ان کیفیات (رنگ مقدار وغیرہ) کے ساتھ عبارت ہے کیونکہ اہل عرب نے یہ اسی تناظر میں وضع کیا، اس کے بعد جو بچتا ہے وہ یا مجازی معنی ہیں اور یا معنی سے لاعلمی۔ اسی طرح مثلاً نزول کا حقیقی معنی ایک مکان سے دوسرے مکان میں منتقلی ہے جو جسم کی صفات پر مبنی معنی ہے۔ کیا اہل عرب کے کلام میں لفظ ید یا نزول کے استعمال کی کوئی ایسی نظیر ملتی ہے جو ان کے حقیقی معنی کے ساتھ متصل تمام کیفیات سے ماورا بھی ہو اور مجازی معنی بھی نہ کہلاتا ہو؟ جو اس کے مدعی ہیں انہیں اس کی دلیل عربی کلام کے نظائر سے لانا ہوگی۔ چنانچہ جب ان سب کیفیات کی نفی کردی تو سمجھ آنے والے معنی کی نفی ہوگئی کیونکہ جو ید اور نزول ان سب سے ماورا ہے اس کا علم حاصل ہونے کا ہمارے پاس کوئی ذریعہ ہی نہیں۔ حس و عقل جس ید کے مفہوم کو سمجھ سکتے ہیں وہ اعراض کے ساتھ ہیں۔ پس جب اس لفظ سے سمجھ آنے والے سب سے اوپری امور کی بھی نفی کردی گئی تو اس کے بعد بھلا حقیقی معنی میں سے "معلوم" کیا رہا؟ ایسے میں ہم ایک سچے کی خبر کی بنیاد پر اس ید کے متحقق و ثابت ہونے کی تصدیق کر سکتے ہیں لیکن اس کے معنی معلوم ہونے کی بات ایک خالی دعوی ہے۔ یعنی ترتیب گفتگو یوں ہے:

﴿1﴾ ید و نزول کیف کے ساتھ: حقیقی معنی۔

﴿2﴾ ید و نزول بلا کیف معنی معلوم نہیں کیونکہ اس کے علم کا کوئی ذریعہ موجود نہیں۔

﴿3﴾ ید کا معنی قدرت و عطا وغیرہ: مجازی معنی یا تاویل۔

﴿6﴾ ائمہ کی عبارات کا صحیح مطلب

چنانچہ امام ابو حنیفہ اور امام اشعری فرما رہے ہیں کہ ان امور کا صفات الہیہ ہونا ہم مانتے ہیں اس لئے کہ یہ قرآن سے ثابت ہیں نیز ان کی تاویل (باطل) نہیں کی جائے گی، لیکن ہم سمجھ نہیں پائے کہ آخر ان حضرات کی عبارات میں وہ کونسا لفظ ہے جو ''حقیقی معنی معلوم'' کا مفہوم پیدا کر رہا ہے؟ عبارت میں صاف طور پر ''کیف کی نفی'' کی گئی ہے اور کیف کی نفی کس چیز کو کہتے ہیں یہ ہم واضح کر چکے ہیں۔ ناقدین کی غلطی یہ ہے کہ یہ "ید بلا کیف" کا مطلب "ید بلا علم کیف" فرض کر لیتے ہیں۔ اسی طرح امام مالک کی بات کا بھی یہی مفہوم ہے: "الاستوی معلوم ای ثابت" (استوی معلوم ہے یعنی کہ یہ ثابت ہے)، کسی چیز کا وجود ثابت ہونا بھی ایک علم ہونا ہے (معلوم ہوا کہ ناقدین کا متکلمین پر یہ اعتراض کرنا کہ ان کے موقف سے صفات کی تجہیل لازم آتی ہے درست نہیں کیونکہ وہ صفات کو ثابت مانتے ہیں)۔ ناقدین نے "الاستوی معلوم" کے الفاظ میں معلوم کا مطلب خود سے یہ فرض کر لیا ہے کہ مراد "معنی معلوم" ہے جبکہ امام مالک کے الفاظ میں ایسی کوئی بات موجود نہیں۔ امام صاحب کی بات میں یہ اضافہ ان دوستوں نے اپنے موقف کے تحت خود کیا ہے، گویا ان کے مطابق امام صاحب کی عبارت میں لفظ "علم" محذوف ہے۔ الغرض امام مالک کے قول کو اس خاص مفہوم میں پڑھنے کی ایسی کوئی قطعی دلیل موجود نہیں جس کی بنیاد پر متکلمین کے موقف کو سلف کے خلاف ثابت کر دیا جائے۔ الغرض اس نوع کے جتنے اقوال ہیں وہ "تفویض معنی" پر دلالت کرتے ہیں۔

﴿آسان الفاظ میں ائمہ کے اقوال کا صحیح مطلب﴾

امام ابوحنیفہ، امام اشعری، امام مالک وغیرہ نے جب فرمایا: ید بلا کیف "یا" الاستواء معلوم والکیف مجہول "تو ان کا مقصد یہ تھا کہ: اللہ کی صفت ثابت ہے (یعنی "استواء" قرآن میں آیا ہے، لہٰذا ہم اس کو مانتے ہیں) لیکن ہم نہیں جانتے کہ وہ کیسے ہے؟ اور " کیسے " کے تحت آتی ہے تمام جسمانی کیفیات کی نفی۔

غلطی یہ ہے کہ بعض لوگ لفظ "معلوم" کا مطلب لے لیتے ہیں: "معنیٰ معلوم ہے"

جبکہ "معلوم" کا مطلب ہے: فقط صفت کا وجود ثابت ہے، نہ کہ معنی واضح ہے۔ یہ فرق بہت اہم ہے! لہٰذا یہ کہنا کہ امام مالک یا امام اشعری "معنی معلوم" کے قائل تھے — غلط تاویل ہے۔

اس کے لیے کوئی صریح دلیل موجود نہیں، بلکہ اصل عبارت سے تو یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ تفویضِ معنی کے قائل ہیں۔

﴿7﴾ ﴿"معنی معلوم کیفیت مجہول" متضاد و بے معنی جملہ﴾

ناقدین جب کہتے ہیں کہ "ید کے معنی معلوم مگر کیفیت مجہول ہے" تو اس کا اس کے سوا کوئی قابل فہم مطلب نہیں کہ "کیف تو ثابت ہے البتہ ہمیں اس کیف کا علم نہیں"، گویا اللہ کے لئے وہ اعراض تو ثابت ہیں جن سے ہم واقف ہیں بس ہم ان کی کیفیت کو نہیں جانتے۔ یہ بذات خود ایک متضاد بات ہے کیونکہ جب کیف معلوم ہے تو کیف مجہول کیسے ہے؟ یہ دعوی دو میں سے کسی ایک بات سے خالی نہیں: یا یہ تجسیم وتشبیہہ ہے اور یا پھر بے معنی بات ہے۔ اس موقف کے قائلین سے سوال ہے کہ جب آپ کہتے ہیں کہ "ید کا معنی معلوم ہے" تو کیا آپ یہ کہتے ہیں کہ "کیف ثابت ہے"؟ اگر جواب اثبات میں ہے تو یہی تجسیم وتشبیہہ ہے اور اگر آپ کہتے ہیں کہ کیف ثابت نہیں تو پھر وہ

معنی معلوم کیا ہیں جس کا دعوی کیا جا رہا ہے؟

پس اس فرق کو خوب سمجھ لینا چاہیئے کہ امام اشعری کی عبارت میں ’’ید بلا کیف‘‘ کا مطلب ’’کیف ثابت ہونا نہیں‘‘ جیسا کہ ناقدین کے موقف کا مفروضہ ہے بلکہ اس کا مطلب "کیف کی نفی" ہے۔

﴾8﴿ ﴾"معنی معلوم وکیفیت نا معلوم" آسان طریقے سے تعبیر﴿

نوٹ:۔ اس جملے کی بے ترتیبی اور بے نظمی کو ہم عام فہم انداز سے سمجھاتے ہیں۔

اس موقف کے حاملین کہتے ہیں کہ "اللااس موقف کے حاملین کہتے ہیں کہ "اللہ کا ید ہے مگر ہمارے ید جیسا نہیں، اس کی جہت ہے مگر ہماری جہت جیسی نہیں" وغیرہ۔ اسی قسم کے جملے کرامیہ فرقے والے کہتے تھے کہ "اللہ کا جسم ہے مگر ہمارے جسم جیسا نہیں"۔ یہ جملے یا ایک ہی چیز کی تصدیق ونفی سے عبارت ہیں اور یا تاویل سے۔ "اللہ کا ید ہے مگر ہمارے ید جیسا نہیں" میں ید دو مرتبہ استعمال ہوا ہے۔ یہاں دو امکان ہیں، یا لفظ ید دونوں مرتبہ ایک معنی میں استعمال ہوا ہے اور یا الگ معنی میں۔

فرض کریں ید ایک معنی میں استعمال ہوا ہے اور اس کا مطلب ہے "ہاتھ جو جسم کا جزو ہے"، تو جملہ یوں بنا: ’’اللہ کا ہاتھ جسم کا جزو ہے مگر جسم کے جزو جیسا نہیں"۔۔۔ظاہر ہے یہ بے معنی جملہ ہے کیونکہ پہلا حصہ جس بات کی تصدیق کر رہا ہے دوسرا اسی کی نفی کر رہا ہے اور اگر ید کا مطلب دونوں مرتبہ الگ ہے، یعنی پہلی مرتبہ جسے ید کہا وہ کلی طور پر ید کی ان کیفیات سے مختلف ہے جو اس کے حقیقی معنی ہیں تو جملہ یا بے معنی ہے (کیونکہ تمام کیفیات سے ماورا ید کا کوئی معنی ہمیں معلوم نہیں) اور یا تاویل کی جانب رواں دواں ہے۔

......مثال سے وضاحت......

چونکہ علم کلام کی بحثیں سمجھنا اکثر لوگوں کے لئے مشکل ہے لہذا آسانی پیدا کرنے کے لئے ایک مثال سے بات سمجھتے ہیں کہ متکلمین ''کیف'' کسے کہتے ہیں نیز علامہ ابن تیمیہ کا موقف کیوں کر غیر معقول ہے۔

گائے، کار اور درخت کا تصور کیجئے۔ ان میں بہت سے امور مختلف ہیں، مثلاً یہ کہ گائے کے سینگ ہیں، چار ٹانگیں ہیں، گوشت ہے، رنگ ہے، خاص وزن ہے وغیرہ؛ اس کے برعکس درخت میں چھال ہے، پتے ہیں، اونچائی ہے وغیرہ لیکن نہ اس میں گوشت ہے اور نہ سینگ اور نہ کھال وغیرہ؛ اس کے برعکس کار کے پہیے ہیں نہ کہ ٹانگیں، اس میں سٹیل ہے نہ کہ گوشت وغیرہ۔ کیا ان میں کچھ مشترک بھی ہے؟ جی ہاں، مثلاً رنگ، کمیت، مقدار، طول وعرض، خاص قسم کی وضع (یعنی اعضا کی ایک دوسرے کے ساتھ نسبت سے جنم لینے والی ھیئات)، مکانی مقام میں اور زمانی ساعت میں پایا جانا۔ یہ ''امور عامہ'' ہیں، اگر آپ ان تین کے سوا دیگر چیزوں کا تصور کریں مثلاً ہاتھ، کرسی، میز وغیرہ تو یہ امور انہیں بھی گھیرے ہوئے ہیں (ضروری نہیں کہ مشاہدے میں آسکنے والی ہر شے میں یہ سب امور موجود ہوں لیکن کچھ ضرور ہوں گے)۔ ان امور کو آپ زمان و مکان سے متعلق مشاہدے میں آنے والی موجودات کی سب سے اوپری سطح سمجھ سکتے ہیں جنھوں نے سب امور کو گھیر رکھا ہے۔ انہی امور کو متکلمین کسی شے کے ہونے کی کیفیات یا کیف کہتے ہیں۔

ہاتھ، گائے، کار اور درخت سب اجسام ہیں، کچھ مزید باریکی میں اتر کر سوچیں تو معلوم ہوگا کہ ہر جسم مختلف اجزا سے مل کر بنا ہے اور ہر مجموعے کے چھوٹے سے چھوٹے قابل تصور جزو جو مکان گھیرے اسے جوھر کہتے ہیں۔ یعنی گائے، کار، درخت، ہاتھ سب کی آخری یا اوپری tip مکان و

زمان ہیں۔ چنانچہ متکلمین کی اصطلاح میں جسم کا مطلب گوشت پوست یا خاص صورت و وضع (مثلا پانچ انگلیوں) کا وجود نہیں ہے بلکہ اس کا مطلب کسی موجود پر زمان و مکان اور اس سے متعلق کیفیات کا اطلاق کرنا ہے جیسے کہ پھیلاؤ، جہت، زمان، مقدار، رنگ وغیرہ۔ اسے اصطلاحاً تجسیم کہتے ہیں۔

جو شے یا موجود اس اوپری سطح سے ماوراء ہے اس کے ہونے کی کیفیت کا علم حس و عقل سے ناممکن اور اس لئے ناقابل ہے۔ انسان بامعنی طور پر یا کسی موجود پر ان کیفیات کا اطلاق کرسکتا ہے اور یا ان کیفیات سے ماوراء کسی موجود کے ہونے کا اثبات کرسکتا ہے، لیکن وہ ماوراء موجود کیسا ہے نیز کیا اس پر ان کیفیات سے پرے کسی کیفیت کا اطلاق ہے یہ حس و عقل سے جاننا ناممکن ہے۔

یہ امور عامہ گائے، درخت، کارو ید (ہاتھ) کی حقیقت میں شامل ہیں۔ انسان ان امور سے ماوراء کسی "ید" سے واقف ہے اور نہ ہی مثلا عربی یا اردو زبان میں لفظ "ید" یا "ہاتھ" کا کوئی ایسا استعمال ہے جو ان کیفیات سے ماوراء کسی "ید" سے متعلق اس کا حقیقی معنی ہو۔ انسانوں کے وضع کردہ لفظ "ید" کے حقیقی معنی وہی ہیں جو ید کی حقیقت میں شامل ان امور عامہ سے متعلق ہیں۔ جو شخص یہ کہتا ہے کہ عربی زبان میں لفظ ید کا کوئی ایسا "حقیقی معنی" بھی ہے جو ان امور عامہ سے ماوراء ید پر لاگو ہے، اسے اپنے دعوے کی دلیل کے لئے کلام عرب سے اس پر استشہاد پیش کرنا ہوگا۔ چنانچہ ایک بامعنی کلام میں یا آپ "ید" کے حقیقی معنی کہہ کر لازماً یہ امور عامہ مراد لیں گے اور یا اس کے مجازی معنی مراد لیں گے، ان دو کے علاوہ عربی لغت میں لفظ ید کا کوئی "حقیقی معنی" نہیں، ایسے معنی فرض کرنا خوش فہمی کے سوا کچھ نہیں کیونکہ ایسی گفتگو میں لفظ بول کر آپ قابل فہم بات نہیں کرتے۔ مثلا جب کوئی کہتا ہے کہ خدا کے لئے جہت ثابت ہے مگر وہ جہت ہماری ان جہات سے

بالکل مختلف ہے تو اس نے ایسا کوئی قابل فہم جملہ نہیں بولا جس میں لفظ جہت کو اس کے "حقیقی معنی" میں تو استعمال کیا گیا ہو بس کیفیت مجہول ہو۔ اس شخص کا یہ جملہ اسی قدر مبہم ہے جتنا کسی شخص کا یہ کہنا کہ "اس جہت کا معنی ہمیں معلوم نہیں" اس لئے کہ حس و عقل سے متعلق جہت سے ماورا اگر کوئی جہت ہے تو اس کا کوئی تصور و ادراک ہمیں حاصل نہیں۔ اب اس مثال میں آپ اس "ید" کو رکھ لیجئے جو زمان و مکان سے ماورا ہے تو ناقدین متکلمین کی غلطی عین واضح ہو جائے گی۔

زمان و مکان سے متعلق جو کچھ ہے وہ قطعی طور پر حادث و مخلوق ہے، لہذا یہ ماننا قطعی طور پر لازم ہے کہ ذات باری ان سے ماورا ہے

ان مقدمات سے یہ واضح ہے کہ لفظ "ید" کے حقیقی معنی کا اقرار ذات باری پر ناممکن ہے، تاہم وحی کی بنیاد پر اس صفت کا ہم اقرار کریں گے۔ اسے ہی "ید بلا کیف" کہتے ہیں۔ ہمارے دوست علم کلام کی اصطلاحات و ابحاث سے سہو نظر کرتے ہوئے عبارات کو اپنے موقف کے مطابق معنی بھی پہناتے ہیں اور ساتھ یہ بھی نہیں بتاتے کہ آخر یہ "کیف" کسے کہتے ہیں اور اس کی نفی کے بعد "معلوم حقیقی معنی" کیا ہیں۔ جب لفظ سے سمجھ آسکنے والی قابل فہم سب سے اوپری سطح (مثلاً زمان و مکان) کی نفی کر دی تو اس کے بعد لفظ کا حقیقی معنی کہاں سے آ گیا کیونکہ آپ تو اس کی سب سے اوپری ترین حقیقت کی نفی کر چکے؟ آخر وہ کونسے اہل زبان ہیں جنہوں نے ان اوپری ترین سطح سے ماورا حقائق کو بیان کرنے کے لئے بھی الفاظ ایجاد کئے تھے؟ پس "ید اللہ" میں لفظ ید کے حقیقی معنی معلوم فرض کرنے کے لئے اس ید کو زمان و مکان اور اس کی کیفیات کے تحت لانا ہوگا جس کا مطلب خدا کو مخلوق کی صفات سے متصف ماننا ہے، ان کیفیات سے ماورا اس لفظ کا کوئی حقیقی مطلب عربی لغت میں منقول نہیں۔ پھر ان کیفیات کے تحت لا چکنے کے بعد "حقیقی معنی معلوم مگر

کیفیت مجہول" ایک متضاد جملے کے سوا کچھ نہیں کیونکہ جو کیفیت معلوم ہے بعینہٖ وہ نا معلوم کیسے ہے؟ الغرض اس ید کی کیفیت یا معلوم ہے اور یا مجہول ہے، اگر معلوم (یعنی حقیقی معنی معلوم) ہے تو یہی تجسیم ہے اور اگر نا معلوم ہے تو یہی تفویض مطلق ہے۔ یعنی نفس معاملہ یوں ہے:

ید بالکیف، ید کے حقیقی معنی ید بلا کیف، ید کے حقیقی معنی نا معلوم یا مجہول ان کے درمیان جو یہ " حقیقی معنی معلوم اور کیفیت مجہول" کا موقف بنایا گیا ہے اس کی کوئی علمی بنیاد نہیں، یہ ایک غیر ہم آھنگ و بے معنی جملہ ہے کیونکہ یہ موقف دراصل ایک ہی بات کی نفی و اثبات کا مجموعہ ہے:" حقیقی معنی معلوم ہے اور حقیقی معنی نا معلوم ہے" کیفیت معلوم ہے اور کیفیت نا معلوم ہے۔

......خلاصہ بحث......

مذکورہ ائمہ کی عبارات سے اپنی مرضی کے موافق مطلب نکالنا اور پھر ان عبارات کی بنیاد پر اپنے موقف کو سلف کا موقف باور کرانے کی کوشش کرنا تحکم ہے (ہاں اگر سلف سے کسی کی مراد ان کے موقف سے ہم آہنگ رائے رکھنے والے چند افراد ہیں تو الگ بات ہے)۔ یہ نتیجہ " کیفیت کی نفی" اور " کیفیت کے علم کی نفی" میں خلط مبحث پیدا کر کے کھڑا کیا گیا ہے۔ "ید بلا کیف'' کا مطلب اس کے حقیقی معنی (آلہ جارحہ) کے علم کی نفی ہے، نہ کہ کیف ثابت ہونے کا علم ہونے اور حقیقی معنی کا علم نہ ہونے کی۔ امام ابوحنیفہ اور امام اشعری کی عبارات کیفیت کی نفی کر رہی ہیں اور یہی متکلمین کا موقف ہے۔

غیر مقلدین اور ان کے ہمنوا "الاستوی معلوم" کی ترکیب میں لفظ معلوم کے ساتھ اپنی جانب سے " حقیقی معنی" (معلوم) کا سابقہ لگا کر اسے اپنے موقف کی ترجمانی فرض کرتے ہیں جبکہ امام مالک

کے قول میں "حقیقی معنی معلوم" کا ذکرنہیں۔ یہ ائمہ ان امور کی اصل نصوص میں مذکور ہونے کی بنیاد پر انہیں بطور صفات الہیہ ثابت مانتے ہیں اور یہی ان کی عبارت میں "معلوم ہونے" کا مطلب ہے۔ائمہ کے کلام میں اپنی طرف سے الفاظ ومعانی داخل کر کے انہیں اپنے موقف کا ہمنوا ثابت کرنے کا جوطریقہ غیرمقلدین اختیار کرتے ہیں وہ ہرگز درست نہیں۔

............☆☆............

درس نمبر (13)

الفقہ الاکبر (براویت ابو مطیع بلخی) میں موجودہ امام صاحب رحمہ اللہ کی ایک عبارت سے غیر مقلدین کا دھوکہ

نوٹ:۔مذکورہ درس میں الفقہ الاکبر کی ایک عبارت کی تشریح مقصود ہے۔

غیر مقلدین مسئلہ استواء علی العرش میں اہل سنت کے خلاف اپنی مذموم موقف کو تقویت دینے کیلئے کہتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ بھی اللہ تعالی کے عرش پہ ہونے کا قائل تھا اور اسکے منکر کو کافر کہتے تھے بطور استدلال امام صاحب کی کتاب "الفقہ الاکبر" بروایت ابو مطیع بلخی رحمہ اللہ سے یہ عبارت پیش کرتے ہیں۔

"قال ابو حنیفة: من قال لا اعرف ربی فی السمآء او فی الارض فقد کفر و کذا من قال انه علی العرش و لا ادری العرش افی السماء او فی الارض۔

(الفقہ الابسط۔ص607۔ضمن مجموعہ العقیدۃ وعلم الکلام۔ص49)

یعنی امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ جس نے کہا کہ میں نہیں جانتا اللہ تعالی آسمان میں ہے یا زمین میں تو اس نے کفر کیا اور اسی طرح جس نے یہ کہا کہ اللہ تعالی عرش کے اوپر ہے۔(فوقیت حسی کے ساتھ) اور کہا کہ میں نہیں جانتا عرش آسمان میں ہے یا زمین میں تو اس نے کفر کیا۔

نوٹ:۔فقہ اکبر بروایت ابو مطیع بلخی کو الفقہ الابسط سے بھی پہچانا جاتا ہے۔

جواب اول:۔ابو مطیع بلخی کی روایت پیش کرنا غیر مقلدین کے نزدیک حجت نہیں کیونکہ ابو مطیع بلخی غیر مقلدین کے ہاں معتبر نہیں۔

﴿1﴾ مشہور غیر مقلد شیخ ناصرالدین البانی رحمہ اللہ ایک حدیث جس کی سند میں ابو مطیع بلخی رحمہ اللہ موجود ہیں، کے تحت لکھتے ہیں" قلت وھذا موضوع۔ ابو مطیع البلخی واسمه الحکم بن عبداللـه صاحب ابی حنیفة قال ابو حاکم: کان کذابا۔ وقال الجوز جانی کان من روساء المر جئته ممن یضع الحدیث، وضعفه سائر الا ئمة، وقد اتهمه الذھبی بوضع الحدیث۔ (السلسلۃ الضعیفہ۔ص40۔ج2)

یعنی میں کہتا ہوں مذکورہ حدیث موضوع (جھوٹی) ہے، آگے لکھتے ہیں ابو مطیع بلخی جس کا اصل نام حکم بن عبداللہ ہے اور یہ امام ابوحنیفۃ کا شاگرد تھا۔ امام ابو حاکم رحمہ اللہ فرماتے ہیں یہ کذاب تھا، اور جوز جانی رحمہ اللہ کہتے ہیں مرجئہ (فاسد عقیدہ رکھنے والی جماعت) کے سربراہوں میں سے تھا مزید یہ کہ احادیث گھڑتا تھا۔ اور بہت سارے ائمہ نے انہیں ضعیف قرار دیا ہیں، علامہ ذھبی رحمہ اللہ نے بھی انکو احادیث گھڑنے پر متہم کیا ہیں۔

﴿2﴾ غیر مقلد شیخ الحدیث رئیس ندوی لکھتے ہیں:۔ البلخی مرجئہ اور غیر ثقہ تھے۔
(اللمحات۔ص117۔ج3)

﴿3﴾ اسی طرح جناب طالب الرحمٰن صاحب لکھتے ہیں۔ محدثین کی نظر میں ابو مطیع البلخی کذاب اور وضاع یعنی حدیث گھڑنے والا ہے۔ (تبلیغی جماعت کے عقائد۔ص52)

﴿4﴾ مشہور غیر مقلد مولانا ابوشعیب داؤد ارشد صاحب ایک روایت (جس میں ابو مطیع بلخی موجود ہے) کے متعلق لکھتے ہیں: الغرض یہ روایت سخت ضعیف ہے۔ (سبیل الرسول۔ص320)

﴿5﴾ اور حافظ شاہد محمود غیر مقلد لکھتے ہیں کہ:۔ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ سے یہ قول نقل کرنے والا ابو مطیع البلخی ہے جو سخت ضعیف اور متروک ہے۔ (دفاع صحیح بخاری (حاشیہ) ص192)

جواب ثانی:۔ غیر مقلدین ابو مطیع بلخی رحمہ اللہ کی عبارت کا اصل مطلب سمجھے نہیں ہے بلکہ یہ عبارت دراصل غیر مقلدین پر الٹی حجت ہے۔ کیونکہ علامہ کمال الدین البیاضی الحنفی اپنی مایہ ناز کتاب **"اشارات المرام عن عبارات الامام"** میں مذکورہ عبارت کی تشریح ومطلب بیان کرتے ہوئے لکھتے ہیں: ''فمن قال لاعرف ربی افی السماء ام فی الارض فھو کافر لکونہ قائلا باختصاص الباری بجھۃ وحیز، وکل ماھو مختص بالجھۃ والحیز فانہ محتاج محدث بالضرورۃ، فھو قول بالنقص الصریح فی حقہ تعالی''۔

یعنی جس نے کہا میں نہیں جانتا میرا رب آسمان میں ہے یا زمین میں تو یہ کافر ہے۔ علامی بیاضی رحمہ اللہ اسکے کفر کی وجہ تحریر کرتے ہوئے فرماتے ہیں، کہ یہ آدمی اس لئے کافر بنا کیونکہ اس نے اللہ تعالی کیلئے مکان جہت اور طرف کا عقیدہ رکھا، اور ہر وہ ذات جو مختص ہو جہت اور طرف کا، تو وہ محتاج اومحدث ہے، اور یہ اللہ تعالی کے حق میں صریح نقص وعیب کا قول ہے۔

اب خود فیصلہ کیجئے اللہ تعالی کیلئے مکان کا عقیدہ رکھنا یہ کس کا عقیدہ ونظریہ ہے۔ غیر مقلدین کا یا اہل سنت والجماعت کا؟

آگے علامہ بیاضی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔ "کذا من قال انہ علی العرش ولا ادری العرش أفی السماء أم فی الارض "یعنی اسی طرح وہ آدمی بھی کافر بنے گا جس نے کہا اللہ تعالی عرش پر ہے لیکن میں نہیں جانتا عرش آسمان میں ہے یا زمین میں" پھر مذکورہ عبارت کی تشریح کرتے ہوئے لکھتے ہیں''۔ لاستلزامہ القول باختصاصہ تعالی باالجھۃ والحیز والنقص الصریح فی شانہ"

یعنی اس آدمی کے کفر کی وجہ یہ ہے کہ اس نے اللہ تعالی کو کسی جہت وطرف تک خاص ومحدود رکھا اور یہ اللہ تعالی کے حق میں صراحتاً نقص ہے۔

(اشارت المرام، الباب الثانی فی الصفات الذاتیۃ۔ص198، مکتبہ دارالکتب العلمیۃ، بیروت)

پتہ چلا کہ امام صاحب رحمہ اللہ اللہ تعالی کیلئے عرش کے مکان ہونے کا قائل نہیں تھا بلکہ جو اللہ تعالی کیلئے جہت طرف اور مکان کا عقیدہ رکھتا ہے امام صاحب کے نزدیک ایسا شخص کفر کا مرتکب ہو رہا ہے۔ اسکے علاوہ امام ثمرقندی رحمہ اللہ (متوفی ھجری 373) شرح الفقہ الاکبر میں اس عبارت کو واضح کرتے ہیں کہ امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ نے فرمایا جس نے کہا میں نہیں جانتا کہ اللہ آسمان میں ہے یا زمین میں تو اس نے کفر کیا، اس کے کفر کی وجہ یہ ہے کہ قائل اللہ تعالی کیلئے مکان کا تأثر دے رہا ہے اور مکان ثابت کرنے سے وہ مشرک بن جاتا ہے۔ (شرح الفقہ الاکبر مصنفہ امام ثمرقندی طبع الرحیم اکاڈمی کراچی) امام ثمرقندی رحمہ اللہ، امام ابوحنیفہ رحمہ اللہ کے تین واسطوں سے شاگرد ہے۔ لہذا ان کی تشریح پر مکمل اعتماد کی جاسکتی ہے۔

مذکورہ بالا تشریحات کا خلاصہ یہ نکلا کہ امام صاحب رحمہ اللہ اس آدمی کو کافر قرار دے رہے ہیں جو اللہ تعالی کیلیے جسمیت اور مکان کا قائل ہو۔

تعجب کی بات ہے غیر مقلدین آج تک چیختے رہے کہ امام صاحب نے قاعدہ بغدادی جیسا چھوٹا رسالہ بھی نہیں لکھا ہے مگر جب اپنی باری آئی تو خود ہی امام صاحب کیلئے کتاب ثابت کر کے کہنے لگے کہ جی امام صاحب نے فقہ اکبر میں یوں لکھا ہے۔ جی ہاں امام صاحب پہ دن رات لعن طعن کرنے والوں کا حافظہ ضرور ایسا ہی کمزور رہے گا۔

﴿امام ابوحنیفہ امام اشعری، اورامام مالک کے اقوال کا صحیح مطلب﴾

امام ابوحنیفہ، امام اشعری، امام مالک وغیرہ نے جب فرمایا: "ید بلا کیف "یا"الاستواء معلوم والکیف مجھول "توان کا مقصد یہ تھا کہ: اللہ کی صفت ثابت ہے (یعنی "استواء" قرآن میں آیا ہے، لہٰذا ہم اس کو مانتے ہیں۔لیکن ہم نہیں جانتے کہ وہ کیسے ہے؟ اور " کیسے " کے تحت تمام جسمانی کیفیات کی نفی ہوجاتی ہے۔

غیر مقلدانہ سوچ کے حاملین غلطی اور دجل یہ کرتے ہے کہ عبارات میں موجود لفظ "معلوم" کا مطلب "معنی معلوم" لے لیتے ہیں۔جبکہ "معلوم" کا مطلب فقط صفت کے وجود کے ثبوت کا اقرار کرنا ہے، نہ یہ کہ صفت متشابہہ کا معنی واضح ہے۔یہ فرق بہت اہم ہے! لہٰذا یہ کہنا کہ امام مالک یا امام اشعری "معنی معلوم" کے قائل تھے۔غلط تاویل ہے۔اس کے لیے کوئی صریح دلیل موجود نہیں، بلکہ اصل عبارت سے یہی معلوم ہوتا ہے کہ وہ تفویضِ معنی کے قائل ہیں۔

ثانیاً:۔ائمہ کے اکثر وبیشتر اقوال میں لفظ" بلا کیف" آیا ہے جو کہ مخالفین پر صریح رد ہے کیونکہ جب کسی چیز کی کیفیت ہی منتفی ہوگئی تو اس کا معنی حقیقی عرفی ظاہری پھر کس طرح معلوم کروگے؟ بلا کیف سے خود بخود معنی حقیقی عرفی پر رد آگیا کیونکہ اللہ تعالیٰ کی صفات نہ مکانی ہے نہ زمانی، نہ جسمانی ہے نہ جہتی۔کیونکہ یہ سب چیزیں کیف "اور "اعراض "میں آتے ہیں اور اللہ تعالیٰ اعراض وحدود اور جہات سے پاک ہے۔لہٰذا یہ تو مخالفین پر صریح رد ہے مخالفین کا اس سے استدلال پکڑنا "توجیه القائل بمالا یرضی به القائل" کے قبیل سے ہے۔

..................☆☆☆..................

......سبق نمبر (14)......

اللہ تعالی کا صفت کلام

نوٹ:۔مذکورہ درس میں تین مباحث کے متعلق گفتگو کرینگے۔

مبحث اول:۔کیا اللہ تعالی کا کلام نفسی ہے یا لفظی؟

مبحث ثانی:۔مذکورہ بحث چھیڑنیکا سبب

مبحث ثالث:۔موسی علیہ السلام کے ساتھ اللہ تعالی کا کلام لفظی ہوا تھا یا نفسی؟

مبحث اول:۔کیا اللہ تعالی کا کلام نفسی ہے یا لفظی؟

جواب:۔ اشاعرہ و ماتریدیہ کا مسلک بیان کرتے ہوئے ملاعلی قاری رحمہ اللہ فقہ اکبر کی شرح میں لکھتے ہیں۔والکلام ای من الصفات الذاتیة فانه سبحانه متکلم بکلامه الذی هو صفته الازلیة----وذلك ان کل من یامر ویخبر بخبر یجد من نفسه معنی ثم یدل علیه العبارة او بالکتابة اوالاشارة وهو غیر العلم اذ قد یخبر الانسان عما لا یعلمه بل یعلم خلافه-----ویسمی هذا الکلام نفسیا کما اخبر الله عزوجل عن هذا لمرام ویقولون فی انفسهم لولا یعذبنا الله بما نقول وقال عمر رضی الله عنه انی زورت فی نفسی مقالة--- الا ان کلامه لیس من جنس الحروف والاصوات والحاصل ان هذا الکلام الفظی الحادث المؤلف من الاصوات والحروف القائمة بمحالها یسمی کلام الله والقرآن علی معنی انه عبارة عن ذالك القدیم---والمعنی اذا کلم احدمن خلقه فانما یکلمه بکلامه القدیم الذی قد کتب بالحروف والکلمات الدالة

علیہ فی اللوح المحفوظ بامرہ ولا بکلام حادث قائما الحادث کلامہ وھی الحروف والکلمات لاحقیقتہ کلامہ القائم بالذات فان کلام الحق لایشبہ کلام الخلق کسائر الصفات ۔(شرح فقہ اکبر ،ص ۳۷ ص :۳۵)

ترجمہ اللہ تعالی کی صفات ذاتیہ میں سے ایک صفتِ کلام بھی ہے کیونکہ اللہ تعالی متکلم ہیں اس کلام کی وجہ سے جوان کی ازلی صفت ہے۔۔۔۔۔وجہ یہ ہے کہ جو کوئی دوسرے کو حکم دیتا ہے یا کسی چیز سے منع کرتا ہے یا کسی کو کوئی خبر بتاتا ہے تو وہ اس سے پہلے اپنے دل میں اس کا مضمون پاتا ہے پھر وہ اس مضمون کو زبانی عبارت سے یا تحریر سے یا اشارہ سے بیان کرتا ہے کلام کی صفت علم کی صفت سے جدا ہے کیونکہ بسا اوقات انسان (غلط بیانی سے) ایسی بات کی خبر دیتا ہے جس سے وہ لاعلم ہو بلکہ کبھی وہ بات اس کے علم مخالف ہوتی ہے۔۔۔۔۔اس کلام کو کلام نفسی کہتے ہیں اس پر یہ (دو) دلیلیں ہیں۔

﴿1﴾ قرآن پاک میں ہے "ویقولون فی انفسھم لولایعذبنااللہ بمانقول" ترجمہ: وہ اپنے دل میں کہتے ہیں کہ جو ہم کہتے ہیں اس پر اللہ ہمیں عذاب کیوں نہیں دیتا۔

﴿2﴾ رسول اللہ ﷺ کی وفات پر خلافت کے مسئلہ کو سلجھانے کیلئے حضرت ابوبکر صدیق رضی اللہ عنہ اور حضرت عمر رضی اللہ سقیفہ بنی ساعدہ پہنچے حضرت عمر رضی اللہ کہتے ہیں کہ راستہ میں "انی زورت فی نفسی مقالۃ" یعنی میں نے اپنے دل میں کہنے کو ایک تقریر تیار کر لی تھی۔اور اللہ تعالی کا ایک کلام نفسی ہے جو حروف واصوات کی جنس سے نہیں ہے (اور دوسرا کلام لفظی ہے)۔۔۔۔۔حاصل یہ ہے کہ لفظی اور حادث کلام (جس کی ترکیب اصوات اور حروف ہیں) اپنے محل کے ساتھ قائم ہیں اس کو بھی کلام اللہ اور قرآن کہا جاتا ہے اس سے مراد کلام نفسی قدیم کی عبارت وتعبیر ہے۔مطلب

یہ ہے کہ اللہ تعالی جب اپنی مخلوق سے کلام کرتے ہیں تو وہ اپنے کلام قدیم کے ساتھ کلام کرتے ہیں جولوح محفوظ میں ان حروف وکلمات میں لکھا ہوا ہے (جو اللہ تعالی نے خود منتخب کیے ہیں) اور جن میں لکھنے کا اللہ تعالی نے حکم دیا ہے اللہ تعالی اپنی مخلوق سے کلام حادث سے کلام نہیں کرتے ہیں کیونکہ حادث یعنی حروف وکلمات وہ اللہ تعالی کے کلام پر دلالت کرتے ہیں خود کلام نہیں ہیں جو اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہو کیونکہ دیگر صفات کی طرح حق تعالی کا کلام بھی مخلوق کے کلام کی طرح نہیں ہے۔

ملاعلی قاری رحمہ اللہ دوسری جگہ لکھتے ہیں:۔ثم اعلم ان مذهب الاشعری انه یجوز ان یسمع الکلام النفسی ای بطریق خرق العادة کما نبه علیه الباقلانی و منع الاستاذ ابو اسحاق الاسفرائینی وهو اختیار الشیخ ابی منصور الماتریدی فمعنی قوله حتی یسمع کلام الله یسمع ما یدل علیه فموسی علیه السلام سمع صوتا دالا علی کلامه سبحانه لکن لما کان بلاواسطة الکتابةو الملك بل علی طریق خرق العادة خص باسم الکلیمْ۔ (شرح الفقه الکبر ص :٤٨)

ترجمہ: جان لو کہ ابوالحسن اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک یہ ممکن ہے کہ آدمی خرق عادت کے طور پر اللہ تعالی کا کلام سن سکے جیسا کہ امام باقلانی رحمہ اللہ نے اس کی تنبیہ کی ہے علامہ ابواسحاق اسفرائینی رحمہ اللہ اس کو ممکن نہیں سمجھتے اور یہی امام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ کا قول ہے تو قرآن پاک کے یہ الفاظ حتی یسمع کلام اللہ ان کا مطلب ہے کہ یہاں تک کہ آدمی وہ سنے جو اللہ تعالی کے کلام (نفسی) پر دلالت کرتا ہے تو حضرت موسی علیہ السلام نے وہ آواز سنی جو اللہ تعالی کے کلام پر دلالت کر رہی تھی لیکن چونکہ وہ تحریر اور فرشتے کے بغیر سنی تھی اور خرق عادت کے طور پر سنی تھی اس وجہ سے ان کیلئے

کلیم کا نام مخصوص ہوا۔

حاصل کلام یہ ہے کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی کے کلام سے مراد ان کا کلام نفسی (یعنی دل کی بات) ہے جو صفت ذاتی ہے، قدیم وازلی ہے اور حروف وآواز کی جنس سے نہیں ہے۔ امام اشعری رحمہ اللہ کے نزدیک اللہ تعالی کے کلام نفسی کو خرق عادت کے طور پر سننا ممکن ہے۔ اللہ تعالی سے کلام کرتے ہوئے حضرت موسی علیہ السلام نے ان کا کلام نفسی نہیں سنا بلکہ ان کا کلام لفظی سنا یعنی ایسی آواز جو اللہ تعالی کے کلام نفسی پر دلالت کرتی تھی۔

غیر مقلدین کا موقف

علامہ خلیل ھراس (غیر مقلد) قصیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:۔ و خلاصة (مذهب اهل السنة والجماعة) فی هذه المسئلة ان الله تعالی لم یزل متکلما اذا شاء وان الکلام صفة له قائمة بذاته یتکلم بها بمشیته وقدرته فهو لم یزل ولا یزال۔ متکلما اذا شاء وما تکلم به فهو قائم به لیس مخلوقا منفصلا عنه۔۔۔ والله سبحانه تعالی نادی موسی بصوت ونادی آدم و حواء بصوت وینادی عباده یوم القیامة بصوت ویتکلم بالوحی بصوت ولکن الحروف والاصوات التی تکلم الله به صفة له غیر مخلوقة ولا تشبه اصوات المخلوقین وحروفهم کما ان العلم القائم بذاته لیس مثل علم عباده فان الله لا یماثل المخلو قین فی شیء من صفاته۔

ان الله تعالی قدنادی موسی و کلمه تکلیما وناجا ه حقیقةمن وراء حجاب و بلاواسطة۔۔۔۔ و خلاصة القول فی ذالك ان القرآن العربی کلام الله منزل غیر

مـخـلـوق مـنـه بـدأ واليه يعود والله تكلم به على الحقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيـره۔۔۔۔والـلـه تـكـلـم بـحروفه ومعانيه بلفظ نفسه ليس شيء منه كلاما بغيره لا لـجبـريـل ولا لمحمد ﷺ ولا لغيرهما والله تكلم ايضا بصوت نفسه (قل نزله روح الـقـدس مـن ربك بـا الـحق) يدل على ان ابتداء نزوله من عند الله عزوجل وان روح القدس جبريل عليه السلام تلقاه عن الله سبحانه بالكيفية التى يعلمها۔

(شرح قصیدہ واسطیہ ص88 ص:۹۷)

ترجمہ: اہل السنہ والجماعت یعنی غیر متقدمین کا کلام الٰہی کے بارے میں مذہب یہ ہے کہ اللہ تعالی ازل سے یہ صفت رکھتے ہیں کہ وہ جب چاہیں کلام یعنی بات کر سکتے ہیں صفت کلام (بات کر سکنا) ان کی ذات کے ساتھ قائم ہے اور وہ اپنے ارادے اور اپنی قدرت سے جب چاہیں بات کر سکتے ہیں لہذا وہ ازل سے ابد تک جب چاہیں بات کر سکتے ہیں اور اللہ تعالی جو بات اور کلام کرتے ہیں وہ ان کی ذات کے ساتھ قائم ہوتا ہے (یعنی وہ ان کی ذات سے صادر ہوتا ہے) وہ مخلوق نہیں اور نہ ہی وہ ان کی ذات سے جدا ہے۔۔۔۔اور اللہ سبحانہ وتعالی نےحضرت موسی علیہ السلام کو آواز سے پکارا اور آدم وحواء علیہما السلام کو آواز سے پکارا اور وہ اپنے بندوں کو قیامت کے دن آواز سے پکاریں گے اور آواز کے ساتھ وحی کے ذریعے بات کریں گے لیکن وہ حروف اور وہ آوازیں جن سے اللہ تعالی کلام کرتے ہیں ان کی صفت ہیں ان کی مخلوق نہیں اور نہ ہی وہ مخلوق کی آوازوں اور ان کے حروف کی مثل ہیں جیسا کہ وہ علم جو اللہ تعالی کی ذات کے ساتھ قائم ہے اس علم کے مثل نہیں ہے جو ان کے بندوں کا ہے کیونکہ اپنی صفات میں اللہ تعالی اپنی مخلوق کی طرح نہیں ہیں ۔۔۔۔اللہ تعالی نے موسی علیہ السلام کو پکارا اور ان سے حقیقۃ کلام کیا اور ان سے سرگوشی کی پردے

کے پیچھے سے اور فرشتہ کے واسطے کے بغیر۔۔۔۔اس بارے میں خلاصہ کلام یہ ہے کہ قرآن عربی اللہ کا نازل شدہ کلام ہے اور اللہ تعالی کی مخلوق نہیں ہے، قرآن کی ابتداء اللہ سے ہوئی اور بالاخرا نہی کی طرف واپس لوٹ جائے گا، اللہ تعالی نیقرآن کا حقیقی تکلم کیا لہذا عربی قرآن حقیقۃ ان کا کلام ہے کسی دوسرے کا نہیں۔۔۔۔اللہ تعالی نے اس کے حروف ومعانی کا اپنے الفاظ سے تکلم کیا اس کا کچھ بھی حصہ دوسرے کا کلام مثلا جبریل کا یا حضرت محمد ﷺ کا نہیں ہے پھر اللہ تعالی کلام کرتے ہیں تو اپنی آواز سے کرتے ہیں۔

"قل نزله روح القدس من ربك بالحق"۔اس آیت سے یہ بات معلوم ہوئی کہ قرآن پاک کے نزول کی ابتداء اللہ عزوجل کے پاس ہوئی اور حضرت جبرئیل علیہ السلام نے اس کو اللہ سبحانہ سے حاصل کیا اس کیفیت کے ساتھ جس کو اللہ ہی جانتے ہیں۔

خلیل ھراس سلفی عقیدہ واسطیہ پر اپنی شرح میں لکھتے ہیں:۔ودلت هذه الايات ايضًا على ان القرآن منزل من عند الله بمعنى ان الله تكلم بصوت سمع جبريل عليه السلام فنزل به واداه الى رسول ﷺ كما سمعه من الرب جل شانهٔ۔ (شرح عقیدہ واسطیہ ص:۹۲)

ترجمہ:قرآن پاک کے اللہ کے پاس سے نازل کئے جانے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ تعالی نے قرآن پاک کو اپنی آواز سے پڑھا جس کو جبریل علیہ السلام نے سنا اور پھر جیسا سنا تھا ایسا ہی رسول ﷺ کو پہنچادیا)

علامہ عثیمین لکھتے ہیں:۔"ولهذا كانت عقيدة اهل السنة والجماعة ان الله يتكلم بكلام حقيقي متى شاء بما شاءكيف شاء بحرف وصوت لا يماثل اصوات المخلوقين--- قلنا انه بحرف وصوت لا يشبه اصوات المخلوقين---فكلام الله

لموسی کلام حقیقی بحرف وصوت سمع فلهذا جرت بينهما محاورة"۔
(شرح العقیدۃ الواسطیہ ص:۲۳۰)

ترجمہ:اسی لئے اہل السنۃ والجماعت (یعنی غیر مقلدین) کا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تعالی جب چاہتے ہیں جو چاہتے ہیں اور جیسے چاہتے ہیں حرف وآواز کے ساتھ حقیقی طور پر کلام کرتے ہیں،لیکن اللہ کی آواز مخلوق کی آوازوں کی مثل نہیں ہے۔۔۔ہم کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام حرف وآواز کے ساتھ ہوتا ہے جو مخلوق کی آوازوں کی مثل نہیں ہے۔۔۔۔۔سوموسی علیہ السلام کے ساتھ اللہ تعالی کا کلام حقیقی تھا یعنی حرف وآواز کے ساتھ تھا جس کو حضرت موسی علیہ السلام نے سنا اور اسی وجہ سے ان کے درمیان گفتگو ہوئی۔

حاصل کلام:۔غیر مقلدین کے نزدیک اللہ تعالی کی صفت کلام سے مراد وہ صفت ازلی ہے جس کی وجہ سے اللہ تعالی جب چاہیں اور جو چاہیں ایسے حروف وآواز کے ساتھ بات کر سکتے ہیں جو مخلوق کے حروف وآواز کی مثل نہ ہوں۔

اشاعرہ اور غیر مقلدین کے درمیان صفت کلام میں فرق

《1》اشاعرہ کے نزدیک صفت کلام (یعنی دل کی بات) صفت ذاتی ہے اور علم وحیات کی طرح ذات الہی کو لازم ہے جبکہ غیر مقلدین کے نزدیک اپنے افراد کے اعتبار سے بولنا اور بات کرنا ہے یعنی صفت فعلی ہے اور اللہ کی مشیت اور قدرت کے تابع ہے اور اپنی اصل کے اعتبار سے صفت ذاتی ہے۔

《2》اشاعرہ کے نزدیک اللہ کا کلام نفسی ہے اور حروف وآواز کی جنس سے نہیں ہے جب کہ غیر مقلدین کے نزدیک وہ حروف وآواز پر مشتمل ہوتا ہے یعنی کلام لفظی ہے۔

《3》اشاعرہ وماتریدیہ کے نزدیک اللہ تعالی کلام نفسی کے موافق ہوا میں آواز پیدا کر دیتے ہیں جو متعلقہ انسان سن لیتا ہے جیسے کہ عقائد میں سلفی (غیر مقلدانہ) نظریہ رکھنے والی شخصیت ابن ابی العز لکھتے ہیں:۔انما یخلق اللہ الصوت فی الھواء کما قال ابو منصور الما تریدی وغیرہ۔(شرح العقیدۃ الطحاویہ ص:190)

یعنی اللہ تعالی ہوا میں آواز پیدا کر دیتے ہیں جیسا کہ ابومنصور ماتریدی وغیرہ نے کہا ہے جبکہ غیر مقلدین کے نزدیک اللہ تعالی اپنے حروف اور اپنی آواز کے ساتھ کلام کرتے ہیں۔

اشاعرہ اور ماتریدیہ کے مذہب کی وجہ

《1》اللہ تعالی اپنی ذات وصفات کے ساتھ قدیم ہیں یعنی ازل سے ہیں اور ازل ہی سے اپنی تمام صفات کمال کے ساتھ متصف ہیں اور جو ذات ایسی ہو وہ حوادث (اصوات وحروف) کا محل نہیں ہوتی۔

《2》علاوہ ازیں بولنے کا فعل اگر اللہ تعالی کی ذات کو لاحق ہو تو اس کا مطلب یہ ہوگا کہ اللہ تعالی کی ذات کا کوئی حصہ بولتا ہے اور وہ حصہ بطور آلہ وجارحہ کام کرتا ہے اور یہ بات اللہ تعالی کی شان کے خلاف ہے۔کیونکہ عقیدہ طحاویہ جو غیر مقلدین کے نزدیک بھی معتبر ہے اس میں ہے۔

"تعالی عن الحدود والغایات-----والارکان والاعضاء والادوات۔

"یعنی اللہ تعالی بلند وبالا ہیں حدود وغایات سے----اور ارکان واعضائ ور آلات ہونے سے۔ (بحوالہ صفات متشابہات اور سلفی عقائد دشیخ ڈاکٹر مفتی عبدالواحد رحمہ اللہ)

مبحث ثانی:۔ مذکورہ بحث چھیڑنے کا سبب

صفت کلام کا بحث اس لئے ہم نے تفصیلاً ذکر کیا کیونکہ غیر مقلدین اس بحث کو چھیڑ کر احناف پر ایک الزام لگاتے ہیں کہ احناف کے نزدیک قرآن اللہ کا کلام نہیں ہے_ بطور دلیل علامہ کوثری رحمہ اللہ کی عبارت پیش کرتے ہیں_ والواقع ان القرآن فی اللوح وفی لسان جبریل علیه السلام وفی لسان النبی علیه السلام والسنة سائر التالین وقلوبهم والواحهم مخلوق حادث محدث ضرورة ومن ینکر ذالك مسفسطا ساقطا من مرتبة الخطاب ----انما القدیم هو المعنی القائم باالله بمعنی الکلام النفسی۔

(مقالات الکوثری ص:۳۴ ج:۲)

یعنی تحقیق بے شک جو قرآن لوح محفوظ میں ہے۔ جبریل علیہ السلام کی زبان پر نبی علیہ السلام کی زبان پر اور تمام تلاوت کرنے والوں کی زبانوں پر اور انکے دلوں میں اور کاغذوں پر لکھا ہوا یہ سب اللہ کی مخلوق اور حادث ہے۔۔۔۔جس نے اس بات کا انکار کیا وہ بدماغ ہیا وراس لائق ہی نہیں کہ اس سے بات کی جائے۔۔۔۔۔کلام جو قدیم ہے وہ معنی ہے جو اللہ کی ذات کے ساتھ قائم ہیجسے کلام نفسی کہتے ہیں۔ (یعنی اللہ تعالی حروف وصوت سے کلام نہیں کرتا)

جواب:۔کوئی ادنٰی مسلمان بھی یہ جسارت نہیں کرسکتا کہ سعودیہ یا پاکستان سے چھپے قرآن پاک کے نسخے یعنی مصحف کو اٹھا کر کہے کہ یہ اللہ تعالی کا کلام نہیں ہے (معاذ اللہ) چہ جائیکہ علامہ کوثری رحمہ اللہ جیسی شخصیت کا یہ کہنا۔۔۔یہ دراصل **توجیه القائم بما لایرضی به القائل** ہے۔ علامہ کوثری رحمہ اللہ مخلوق اور غیر مخلوق یعنی حادث اور غیر حادث کی بحث کرتے ہوئیفر ماتے ہیں کہ

لوح محفوظ میں موجود الفاظ اور لوگوں کے ہاں موجود مصحف (تاج کمپنی کے شائع کردہ اوراق) دونوں مخلوق ہیں۔بعینہ یہی بات علامہ ذہبی رحمہ اللہ داؤد ظاھری رحمہ اللہ کا رد کرتے ہوئے فرماتے ہیں:۔قال وراق قال داؤد اما الذی فی اللوح المحفوظ فغیر مخلوق واما الذی بین الناس فمخلوق:قلت هذا أدل شيء على جهله بالكلام، فان جماهيرهم مافرقوا بين الذى فى المصاحف، فان الحدث لازم عندهم لهذا ولهذا وانما يقولون القائم الذات المقدسة غير مخلوق لانه من علمه تعالى، والمنزل الينا محدث ويتلون قوله تعالى:ما ياتيهم من ذكر من ربهم محدث۔

(میزان الاعتدال ص:۱۶،ج:۲)

یعنی وراق نے کہا کہ داؤد ظاھری رحمہ اللہ کہتے تھے کہ جو لوح محفوظ میں ہے وہ تو غیر مخلوق ہے لیکن جو لوگوں کے بیچ ہے وہ مخلوق ہے(امام ذھبی رحمہ اللہ فرماتے ہیں) میں کہتا ہوں کہ یہ بات اس کا علمِ کلام سے جہالت پر واضح دلیل ہے کیونکہ جمہور کے نزدیک لوح محفوظ اور مصحف میں جو ہے ان میں کوئی فرق نہیں کیونکہ حادث ہونا ان کے ہاں اِس کو اور اُس کو (دونوں کو) لازم ہے بلکہ جمہور کہتے ہیں کہ جو (کلام) ذات مقدسہ کے ساتھ قائم ہے وہ غیر مخلوق ہے کیونکہ وہ اللہ کے علم سے ہے اور ہماری طرف جو نازل ہوا ہے وہ حادث ہے اور قرآن پاک کی یہ آیت پڑھتے ہیں کہ ان کے پاس نہیں آتی (کوئی محدث یعنی) نئی نصیحت اپنے رب کی طرف سے۔ الی آخرہ۔

دیکھئے:۔علامہ ذہبی رحمہ اللہ اور علامہ کوثری رحمہ اللہ کے نظریہ اور عقیدہ میں ذرہ برابر بھی فرق نہیں۔لہذا حادث اور غیر حادث کی بات کو کلام اللہ اور غیر کلام اللہ سمجھنا جہالت کے سوا کچھ نہیں۔

یاد رہے! علامہ ذہبی رحمہ اللہ کی مذکورہ بالا عبارت سے واضح ہوا کہ" امام ذھبی رحمہ اللہ

قائم بذات الله اور مابين الناس" کے درمیان فرق نہیں کرتے۔

جبکہ غیر مقلدین کے مشہور مصنف جناب زبیر علی زئی مرحوم لکھتے ہیں! کوثری نے قائم باللہ (**يعنى الكلام النفسى**) کی مبتدعانہ اصطلاح اختیار کر کے " کلام نفسی کی بدعتی اصطلاح کو ہی رواج دیا۔

(قرآن مخلوق نہیں اور اللہ عرش پر ہے صفحہ 9) یہاں واضح معلوم ہوا کہ اشاعرہ وماتریدیہ کا کلام نفسی کی اصطلاح محض ایک اصطلاح ہے جس سے ان کا مقصود یہ بیان کرنا ہے کہ جو مخلوق نہیں ہے وہ دراصل وہ صفت ہے جو " قائم باللہ "اللہ تعالی کے ساتھ قائم ہے کیونکہ اس کو مخلوق کہنے کا مطلب یہ ہے کہ اللہ نے اسے کسی زمانے میں پیدا کیا جبکہ اس سے کبھی اس کی ذات محروم تھی معاذ اللہ جو کہ کفر ہے۔

مذکورہ فرق کرنے پر زبیر علی زئی نے علامہ کوثری رحمہ اللہ کو تنقید کا نشانہ بنایا اور اس کو بدعت کہا حالانکہ امام ذہبی رحمہ اللہ نے بھی قائم بالذات القدسیہ کو ہی غیر مخلوق کہا اور ما بین الناس واللوح المحفوظ میں موجود کو مخلوق قرار دیا۔

اور جناب زبیر علی زئی مرحوم غیر مقلد نے اپنی اسی کتاب میں لوح محفوظ اور مخلوق کی تلاوت کو مخلوق کہنے پر علامہ زاھد الکوثری رحمہ اللہ پر بیجا وفضول قسم کی تنقید کی ہے۔

ویسے بھی معروف ومسلّم قاعدہ ہے کہ "**لامشاحة فى الاصطلاحات** "یعنی اصطلاحات میں کوئی جھگڑا نہیں۔آپ کلام نفسی کہیں، یا قائم باللہ، یاقائم بالذات القدسیه، یا اللہ کی ذات کے ساتھ قائم اس کی صفت۔۔۔ان سے کچھ فرق نہیں پڑتا، جب اصل مقصود ومدعی ایک ہوتب یہ کہنا خالص سینہ زوری ہے کہ کوئی کہے امام ذہبی رحمہ اللہ نے کب کلام نفسی کا لفظ بولا ہے؟

ایسی باتیں صرف جہلاء ہی کہہ سکتے ہیں، بھلا علم حدیث کی اصطلاحات آپ کتنے صحابہ کرام سے ثابت کر سکتے ہیں؟

یہ بھی یاد رہے! کہ غیر مقلدین جب کلام نفسی اور کلام لفظی کی بحث چھیڑ دے تو آپ اُنہیں فوراً کہے کہ آپ کے زبیر علی زئی مرحوم نے کلام نفسی کی اصطلاح کو بدعت قرار دی ہے لہذا بدعتی بننے کی کوشش نہ کریں۔

مبحث ثالث:۔موسی علیہ السلام کے ساتھ اللہ تعالی کا کلامِ لفظی ہوا تھا یا نفسی؟

غیر مقلدین کا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالی اصوات وحروف سے کلام کرتے ہیں جبکہ ہمارے نزدیک یہ چیزیں ازقبیل حوادث ہیں، اللہ تعالی حوادث سے پاک ہیں۔

اعتراض۔ یہاں غیر مقلدین ایک اعتراض کرتے ہیں کہ آپ حضرات اللہ تعالی کیلئے اصوات وحروف کے قائل نہیں تو آخر اللہ تعالی نے حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ کلام کس طرح کیا یعنی کلام نفسی سے مخاطب ہو کر یا کلام لفظی سے؟

جواب:۔ ہماری طرف سے اُنہیں کہا جاتا ہے کہ اللہ تعالی کا جو کلام حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ ہوا وہ قدیم (یعنی نفسی) تھا جب وہ خاص وقت آیا تو اس کلام قدیم کا تعلق حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ قائم ہوا اور لوح محفوظ میں لکھے ہوئے حروف وکلمات کے مطابق ہوا میں آواز پیدا کر کے حضرت موسی علیہ السلام کو سنائی گئی۔خود حوادث (حروف واصوات) اللہ کی ذات کے ساتھ قائم نہیں ہوتے۔

ابن ابی العز جو کہ عقائد میں غیر مقلدانہ سوچ کے مالک ہے لکھتے ہیں کہ:۔انما یخلق اللہ الصوت فی الھواء کما قال ابو منصور الماتریدی وغیرہ۔(شرح العقیدۃ الطحاویۃ صفحہ 190)

یعنی اللہ تعالی ہوامیں آواز پیدا کردیتے ہیں جیسا کہ ابو منصور ماتریدی وغیرہ نے کہا ہے۔

اس بات پرخلیل ھراس غیرمقلد نے اعتراض کیا ہے وہ لکھتے ہیں کہ :فھی ترد الاشاعرة الذين يجعلون الكلام معنى قائم بالنفس بلاحرف و لاصوت فيقال لهم كيف سمع موسى هذا الكلام النفسي؟ فأن قالوا القى الله فى قلبه على ضروريا بالمعانى التى يريد ان يكلمه بها لم يكن هناك خصوصية لموسى فى ذلك۔وان قالوا ان الله خلق كلاما فى الشجرة او فى الهواء ونحو ذلك لزم ان تكون الشجرة هى التى قالت لموسى انى انا ربك۔ (شرح العقیدۃ الواسطیۃ:190)

ترجمہ:۔مذکورہ آیتوں کی وجہ سے اشاعرہ پراعتراض پڑتا ہے جو کہتے ہیں کہ اللہ کا کلام ایسا معنی ہے جونفس کے ساتھ قائم ہوتا ہے اورحروف وآواز کے بغیر ہوتا ہے ان سے پوچھا جائے کہ موسی علیہ السلام نے اللہ تعالی کے کلام نفسی کو کیسے سنا؟اگروہ جواب دیں کہ اللہ تعالی نے ان کے دل میں اس مضمون کوڈال دیا جس کو اللہ تعالی چاہتے تھے کہ موسی علیہ السلام کو کلام کے ذریعے بتائیں۔اس صورت میں حضرت موسی علیہ السلام کی کوئی خصوصیت نہ رہی۔اوراگروہ کہے کہ اللہ تعالی درخت میں یا ہواوغیرہ میں کلام کو پیدا کرتے ہیں تو لازم آئیگا کہ خوداس درخت نے یا خود ہوا نے حضرت موسی علیہ السلام سے کہا کہ "انّي انا ربك" (بلاشبہ میں تمہارا رب ہوں)

جواب:۔علامہ خلیل ہراس غیر مقلد نے یہ عجیب بات کہی ہے کہ ہوامیں حروف وآواز کو پیدا کرنے سے وہ کلام خود ہوا کا کلام بن گیا۔انہوں نے اس طرف توجہ نہیں کی کہ آواز پہنچانے میں ہوا تو سفیر محض یعنی صرف ذریعہ ہے اورسفیر محض تو دوسرے کا کلام پہنچاتا ہے۔اس کی صورت یہاں اس طرح سے ہے کہ جب حضرت موسی علیہ السلام سے کلام کرنے کا وقت آیا تو کلام نفسی کا تعلق

حضرت موسی علیہ السلام کے ساتھ اس طرح جوڑا گیا کہ کلام نفسی پر دلالت کرنے والے حروف وآواز کو (یعنی کلام لفظی) ہوا حضرت موسی علیہ السلام تک پہنچائے اور حضرت موسی علیہ السلام کو یہ جاننے میں تردد نہ ہوا کہ وہ اللہ کے کلام کو حروف وکلمات کی صورت میں سن رہے ہیں۔ جیسے بکر دیوار کے پیچھے سے آواز سنے کہ میں زید ہوں، بکر نے زید کو نہیں دیکھا، ہوا نے زید کی آواز کو بکر کی کانوں تک پہنچایا تو کیا کوئی یہ کہے گا کہ ہوا نے اپنے بارے میں کہا کہ وہ زید ہے۔

(بحوالہ: صفات متشابہات اور سلفی عقائد صفحہ 178 للشیخ الدکتور مفتی عبدالواحد رحمہ اللہ)

......﴿فائدہ﴾......

یاد رہے! کلام نفسی کے متعلق اشعریہ اور ماتریدیہ حضرات کے آپس میں نزاع کی طرف ملا علی قاری رحمہ اللہ نے جو اشارہ فرمایا یہ نزاع واختلاف حقیقی نہیں۔

اشعریہ فرماتے ہیں کہ "کلام نفسی قابل سماع ہے" دلیل آیت مبارکہ "حتی یسمع کلام الله" پیش کرتے ہیں جبکہ ماتریدیہ حضرات فرماتے ہیں کہ کلام نفسی مسموع نہیں ہے اور آیت مبارکہ "حتی یسمع کلام الله" کا مطلب بیان کرتے ہیں: ای الدال علی کلام الله۔

لیکن یہ نزاع حقیقی نہیں جیسا کہ نعمان بن محمد بن آلوسی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:۔اما ماشاع بالقول بسماع النفسی القائم بذاته تعالی فهو من باب التجویز والامکان لا ان موسی علیه السلام سمع ذلك بالفعل اذ هو خلاف البرهان ومما یدل علی جواز کلام النفسی بطریق خرق العادة قوله تعالی فی الحدیث القدسی ولایزال عبدی یتقرب الیَّ بالنوافل حتی احبه فاذا احببته کنت سمعه الذی یسمع به۔(الحدیث)

ومن الواضح ان الله تعالی اذا بتجلیه النوری المتعلق بالحروف غیبیة کانت

او خیالیةاو حسیة یسمع العبد علی الوجه اللائق الجامع و الامام الماتریدی رحمه الله ایضا یجوز سماع مالیس بصوت علیٰ وجه خرق العادة کما یدل علیه کلام صاحب التبصرة فی کلام التوحید ممانقله ابن الهمام عنه من القول بالاستحالة العادیة فلاخلاف بین الشیخین عندالتحقیق۔

(جلاء العینین فی محاکمة الاحمدین ای احمد بن حجر الھیتمی واحمد بن عبدالحکیم بن تیمیہ،صفحہ 322)

یعنی اشعریہ حضرات محض امکان کے درجہ میں قائل ہیں، اور ماتریدیہ حضرات عادتاً محال ہونے کا فرماتے ہیں۔

سوال:۔حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کلام نفسی کوکوہ طور پر دل سے سنایا کانوں سے کیونکہ اللہ تعالیٰ کا کلام تو صوتی لہروں اورحروف سے پاک ہے۔

جواب:۔**الثالث**:۔انه لایسمع باالاُذُنِ وحدها بل یسمع بسائرالبدن من سائرالجهات وتحصل اللذة بسماعِهِ لانه تعالی لیس فی جهة وکذا سمعه موسی علیه السلام۔

(کشف الاسرار عما خفی علی الافکار صفحہ 227،لشھاب الدین احمد بن عماد بن یوسف الاقفھسی الشافعی المتوفی 808ھ)

یعنی کلام نفسی کوصرف کانوں سے سننا ممکن نہیں بلکہ سارے بدن اورسارے جہات سے وہ سنا جائیگا اس لئے کہ اللہ تعالیٰ کسی خاص جہت میں نہیں ہے۔اوراسی طرح (یعنی سارے بدن اورسارے اطراف سے) حضرت موسیٰ علیہ السلام نے اللہ تعالیٰ کا کلام سنا۔

یہ بھی یاد رہے! مذکورہ بالا توضیح اشاعرہ کے مسلک کے مطابق ہے۔ماتریدیہ حضرات کے نزدیک تو عادتاً کلام نفسی کا سننا ممکن نہیں، بلکہ کلام نفسی کے سننے سے ماتریدیہ حضرات "ای الدال علی کلام الله "مراد لیتے ہیں۔تواس صورت میں اگرسننا صرف اُذن یعنی کانوں سے ہوجائے تو بھی

اعتراض وارد نہیں ہوگا۔

نوٹ:۔ بعض کتب میں لکھا ہوا ہے کہ امام ماتریدی رحمہ اللہ کلام نفسی کے خرق عادت کے طور پر سننے کے بھی قائل نہیں جبکہ بعض میں لکھا ہوا ہے کہ امام ابومنصور ماتریدی خرق عادت کے طور پر سننے کا قائل ہیں۔تو یادر ہے قول ثانی مختار وراجح ہے کیونکہ خرق عادت کے طور پر سننے سے تو کوئی انکار نہیں کرسکتا،اس پر دلائل کتب میں بکثرت موجود ہے لیکن یہ درس مزید طول پکڑ کر تنگدلی کا باعث نہ بنے اس لئے مذکورہ درس کا اختتام اسی جگہ کرتے ہیں۔

............☆☆☆............

......﴿درس نمبر(15)﴾......

﴿اہل السنّت والجماعت سے کون مراد ہے؟﴾

نوٹ:۔مذکورہ اہم درس میں اہل السنّت والجماعت کی نشاندہی مقصود ہے۔

اس درس کی ضرورت اس لئے محسوس ہوئی کہ آج کل غیر مقلدین اپنے آپکو اہل سنت جبکہ اشاعرہ وماتریدیہ کو خارج ازاہلسنت اور گمراہ سمجھتے ہیں۔حالانکہ اہل السنّت والجماعت کا دوسرا نام اشاعرہ وماتریدیہ ہے۔حالانکہ اہل السنّت والجماعت کا دوسرا نام اشاعرہ وماتریدیہ ہے۔یہاں پر چندحوالہ جات پیش کئے جاتے ہیں جس سے ان شاءاللہ یہ بات خوب کھل کر سامنے آجائیگی کہ درحقیقت اہل السنّت والجماعت کا صحیح مصداق اشاعرہ وماتریدیہ ہیں۔

﴿1﴾.... امام تاج الدین السبکی رحمہ اللہ لکھتے ھیں۔"اعلم ان اھل السنة والجماعة کلھم قد اتفقو علی معتقد واحد فیما یجب ویجوز ویستحیل وان اختلفو فی الطرق والمبادی الموصلة لذالك او فی لِمِیَّةِ ماھنالك وبالجملة بالاستقراء ثلاث طوائف:۔(اولی) اھل الحدیث ومعتمد مبادیھم الادلة السمعیة،اعنی الکتاب والسنةوالاجماع۔

(الثانیہ):۔اھل النظرالعقلی والصناعة الفکریة وھم الشعریة والحنفیة،وشیخ الاشعریة ابوالحسن الاشعری وشیخ الحنفیة ابومنصور الماتریدی۔

(الثالثہ):۔ اھل الوجدان والکشف وھم الصوفیة،ومبادیھم مبادی اھل النظر والحدیث فی البدایة۔والکشف والالھام فی النھایة۔ (اتحاف السادۃ المتقین۔ص42)

نوٹ:۔ یہ کتاب احیاء العلوم الدین کا شرح ہے مصنف اس کا علامہ مرتضی زبیدی رحمہ اللہ ہے۔

امام تاج الدین سبکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ جان لیں کہ تمام کے تمام اہل سنت والجماعت ایک عقیدہ پر متفق ہیں ان چیزوں میں جو واجب، جائز اور مستحیل کے قبیل سے ہیں۔ اگرچہ طرق استدلال اور ان کی طرف مبادی موصلیت میں اختلاف ہے۔ تتبع اور استقراء کے مطابق ان کے تین طائفے ہیں۔

پہلا طائفہ اہل الحدیث ہے:۔ یہ طائفہ اپنے مبادی میں دلائل نقلیہ یعنی کتاب سنت اور اجماع پر اعتماد کرتے ہیں۔

دوسرا طائفہ اہل النظر اور صناعت فکری یعنی اشعریہ اور حنفیہ ہیں:۔ اشعریہ کے شیخ ابوالحسن اشعری اور حنفیہ کا شیخ ابومنصور ماتریدی ہیں۔

تیسرا طائفہ صوفیائے کرام کا ہے:۔ ان کے مبادیات ابتداء میں وہ ہیں جو اہل النظر والحدیث کے مبادیات ہیں اور انتہاء میں کشف اور الہام ہیں۔

﴿ضروری وضاحت﴾

یادرہے! بعض عقائد کی کتب میں آپ کو یہ بات ملے گی کہ اہل سنت کے تین فرقے ہیں اشاعرہ ماتریدیہ اور محدثین۔ محدثین سے مراد وہ حضرات ہوں گے جو امام اشعری رحمہ اللہ اور امام ماتریدی رحمہ اللہ سے پہلے گزرے ہیں۔ اور اہل سنت کے صحیح نہج پر تھے تو ان کو اشاعرہ وماتریدیہ نہیں کہا جاسکتا۔ وجہ ظاہر ہے کہ یہ حضرات ان دونوں سے پہلے گزر چکے ہیں۔

اور بعض کتب میں لکھا ہوا ملے گا کہ اہل سنت کے تین فرقے ہیں:۔

اشاعرہ ماتریدیہ اور صوفیاء:۔تو صوفیاء سے مراد وہ متقدمین ہونگے جو امام اشعری اور امام ماتریدی رحمہما اللہ سے پہلے تھے، مثلاً جنید بغدادی رحمہ اللہ، امام محاسبی رحمہ اللہ، شبلی رحمہ اللہ اور ابراہیم بن ادھم رحمہ اللہ وغیرہ۔لیکن امام اشعری رحمہ اللہ اور امام ماتریدی رحمہ اللہ کے بعد جتنے بھی صوفیاء اور محدثین آئے ہیں وہ سب کے سب صراط مستقیم کے انہی دو کشتیوں (اشاعرہ اور امان ماتریدیہ) کے مسافر ہیں۔

《2》وقال الامام عضدالدين الايجى فى بيان الفرقة الناجية، " واما الفرقة الناجية المستثناة الذين قال النبى صلى الله عليه وسلم۔ فيهم هم الذين مأأنا عليه واصحابى" فهم الاشاعرة والسلف من المحدثين واهل السنة والجماعة ومذهبهم خالٍ من بدع هولاء۔(المواقف۔ص:630۔)

امام عضدالدیم ایجی فرقِ ہالکین گننے کے بعد فرقہ ناجیہ کے بیان میں فرماتے ہیں کہ: بہرحال وہ فرقہ ناجیہ جو مستثنٰی فی الحدیث ہے۔جن کے بارے میں آپ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا: ماانا علیہ واصحابی۔ پس وہ اشاعرہ سلف من المحد ثین اور اہل سنت والجماعت ہیں جن کا مذھب خرافات سے پاک ہے۔

﴿ایک اہم اصطلاح﴾

جب لفظ اشعریہ آجائے تو یہ بمقابلہ ماتریدیہ کے آتا ہے کیونکہ اشعریہ اور ماتریدیہ کے بعض مسائل میں اختلاف موجود ہیں۔لیکن جب مطلق لفظ اشاعرہ آجائے اور سیاق وسباق میں نہ امام ابوالحسن اشعری کا ذکر ہوا اور نہ ہی ماتریدیہ کا۔تو پھر یہ لفظ اشاعرہ بمقابلہ معتزلہ کے ہے تب اسمیں ماتریدیہ حضرات بھی داخل ہونگے۔جیسے کہ امام عضدالدین رحمہ اللہ نے بھی صرف لفظ اشاعرہ اپنی عبارت میں لایا ہے۔مذکورہ اصطلاح کی تصریح صاحب نبراس اور علامہ محمد یوسف بنوری رحمہ اللہ نے اپنی کتاب معارف السنن میں میں بھی ذکر کی ہے۔

(3)قال الامام عبدالوهاب الشعرانی رحمه الله۔ ثم لا يخفى عليك يا أخي: ان جميع عقائد اهل السنة و الجماعة يدور على كلام قطبين: احدهما الشيخ الامام ابو منصور الماتريدى، و الثانى الشيخ الامام ابو الحسن الاشعرى فكل من تبعهما او اَحَدُهُمَا، اهتدى و سَلِمَ من الزيغِ و الفساد فى عقيدته۔

(القواعدالکشفیہ لمعانی الصفات الالٰھیۃ للامام الشعرانی۔ص90۔ص91)

امام عبدالوہاب شعرانی رحمہ اللہ فرماتے ہیں:۔اے میرے بھائی آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ اہل سنت والجماعت کے تمام عقائد کا دارومدار دو قطب پر ہے،ایک ان میں سے شیخ ابومنصور ماتریدی اور دوسرا شیخ ابوالحسن اشعری رحمھما اللہ ہیں۔پس جس نے ان دونوں کی یا ان میں سے کسی ایک کی اقتداء کی،تو وہ ہدایت یافتہ اور اپنے عقیدے میں کجی اور فساد سے محفوظ ہے۔

﴿4﴾قال الامام العلامه السفارينى الحنبلى رحمه الله: اهل السنة و الجماعة ثلاث

فــرق: الاثــرية، و امــامهــم احــمـد بـن حـنبـل و الاشـعـرية و امـامهـم ابـو الـحسـن الاشعری، و الماتريدية و امامهم ابو منصور الماتريدی۔

(لوامع الانوار البھیۃ۔ص73 للامام السفارینی)

علامہ سفارینی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔ کہ اہل سنت والجماعت تین فرقے ہیں۔

ایک اثریہ ہے ان کا امام امام احمد بن حنبل رحمہ اللہ ہیں۔

دوسرا اشعریہ رحمہ اللہ ہے ان کا امام ابوالحسن اشعری ہیں۔

اور تیسرا ماتریدیہ ہے ان کا امام ابومنصور ماتریدی رحمہ اللہ ہیں۔

《5》 قال الامام المرتضی الزبیدی:۔"اذا اطلق اهل السنة و الجماعة فالمراد بهم الاشاعرة و الماتريدية (اتحاف السادۃ المتقین ص6۔ج2)

امام مرتضی زبیدی رحمہ اللہ لکھتے ہیں کہ:۔جب مطلق اہل سنت والجماعت کا لفظ بولا جائے تو اس سے مراد اشاعرہ اور ماتریدیہ ہوں گے۔

《6》 قـال الامـام ابـن حـجر الهيثمی رحمه الله، المراد بالسنة ماعليه امامًا اهل السنة و الجماعت الشيخ ابو الحسن الاشعری و ابو منصور الماتريدی۔ (الزواجر عن اقتراف الکبائر)

یعنی اہل سنت سے مراد وہ ہے جس پر اہل سنت والجماعت کے دو امام، امام ابوالحسن اشعری اور امام ابومنصور ماتریدی عمل پیراء ہیں۔

《7》 ترکی کے مشہور زمانہ عالم علامہ طاش کبری زادہ لکھتے ہیں۔" ثـم اعـلـم ان رئيـــس اهل السنة و الجماعة فی علم الكلام (ای العقائد) رجلان احدهما حنفی و الاخر شافعی، امـالحنفی فهو ابو منصور الماتريدی امام الهدی۔ و اما الاخر الشافعی فهو شيخ السنة

ورئیس الجماعة امام المتکلمین۔۔۔ابو الحسن الاشعری۔

(مفتاح السعادۃ ومصباح السّیادَۃ۔ص133ج2)

علامہ تاش کبری زادہ رحمہ اللہ فرماتے ہیں، جان لے کہ اہل سنت والجماعت کے رئیس علم کلام (یعنی عقائد) میں دو آدمی ہیں۔ایک ان میں سے حنفی اور دوسرا شافعی ہیں۔حنفی ابو منصور ماتریدی ہیں جبکہ دوسرا شافعی ہیں پس وہ شیخ رئیس الجماعۃ امام المتکلمین ۔۔۔۔۔۔ابوالحسن الاشعری ہے۔(بحوالہ۔محاضرات للشیخ سجاد حجابی صاحب حفظہ اللہ۔)

دیکھئے! محققین واسلاف اہل السنۃ والجماعت سے اشعریہ وماتریدیہ مراد لیتے ہیں جبکہ غیر مقلدین کی اکثر کتب میں آپکو یہ بات لکھی ہوئی ملے گی کہ اشعریہ وماتریدیہ گمراہ ہیں۔اعاذنا اللہ من هذه الخرافات. اللہ تعالی سے ان کیلئے ہدایت کا طلب گار ہوں۔

............☆☆☆............

......(درس نمبر (16)......

لغتِ عرب سے استواء کی سات معانی اور مسالک

نوٹ:۔لغت غرب کی سات معانی اور مختصر طور تین مسالک کے موقف کا ذکر کرینگے۔

قرآن مجید میں صفات متشابہات میں سے ایک صفت استوی بھی آیا ہے مجسمہ اور عصر حاضر کے لامذہبیہ حضرات استوی سے اسکی مشہور لغوی وحقیقی معنی (جلوس واستقراء) مراد لیتے ہیں یعنی جیسے بادشاہ تخت کے اوپر بیٹھتا ہے اسی طرح اللہ تعالی عرش کے اوپر بیٹھتا ہے۔اور مختلف قسم کی من گھڑت روایات سے استدلال کرتے ہیں،جس پر محدثین نے باقاعدہ نقدًا تمحیصًا بحث کی ہے۔

تفصیل کیلئے آپ دیکھئے،امام ابن جوزی رحمہ اللہ کی کتاب "دفع شبہُ التشبیہ" امام رازی رحمہ اللہ کی "اساسُ التقدیس فی علم الکلام" اور امام بدرالدین ابن الجماعۃ کی کتاب "ایضاح الدلیل فی قطع حجج اھل التعطیل"

یادرہے! یہ امام بدرالدین ابن الجماعۃ علامہ ذہبی رحمہ اللہ اور علامہ ابن قیم رحمہ اللہ کے استاد بھی ہیں۔

فرقہ باطلہ مجسمہ کے غلط عقائد سے عوام کو بچانے کے خاطر متأخرین اہل السنّت بدرجہ ظن تاویل کرتے ہیں۔ (المسائرہ للامام ابن الھمام،ص 68)

نوٹ:۔متأخرین کے تاویلی معنی ذکر کرنے سے پہلے کچھ لفظ استوی کے متعلق ملاحظہ فرمائیں۔

لفظ استوی اور لغت عربیہ

لفظ استوی لغت عرب میں متعدد معانی میں استعمال کیا جاتا ہے۔جس کو علماء لغت نے اپنی کتب میں تفصیل کے ساتھ ذکر کی ہیں۔

چند معانی درج ذیل ہیں:۔

《1》 استوی بمعنی استقرار، یعنی بیٹھنا قرار پکڑنا۔عرب کہتے ہیں" استوی الرجلُ علی ظَهُر دابته ای " استقر علیها"۔ دیکھئے!(مختار الصحاح للامام عبدالقادر الرازی۔ص136۔/ تاج العروس للزبیدی رحمہ اللہ۔ص.190 ج10۔/لسان العرب لابن منظور الافریقی ص414ج14۔/

《2》استوی بمعنی اعتدال یعنی انصاف کرنا۔عرب کہتے ہیں" استوی الشء ای "اِعْتَدَلَ""
(مختار الصحاح ص136۔/ تاج العروس۔ص188۔/لسان العرب ص414۔ج14۔/

《3》 استوی بمعنی نضج۔یعنی تیار ہونا۔عرب کہتے ہیں۔استوی الطعام ای " نضج" الطعام۔
(المصباح المنیر للفیومی رحمہ اللہ ص113)

《4》استوی بمعنی اتمام و انتهی. یعنی مکمل ہونا پورا ہونا۔عرب کہتے ہیں،استوی الرجل شبابه ای" انتهی" شبابه. (مختار الصحاح۔ص136۔/لسان العرب۔ص414۔ج14)

《5》استوی بمعنی قصد و اقبال، یعنی ارادہ کرنا پیش قدمی کرنا۔

عرب کہتے ہیں۔"استوی الی العراق ای " قصد" الی العراق۔ استوی عَلَیَّ ای اقبل " عَلَیَّ۔ (المصباح المنیر۔ص113۔لسان العرب۔ص414۔ج14)

《6》استوی بمعنی تساوی یعنی برابری۔عرب کہتے ہیں۔" استوی القومُ فی المال ای"

تساوو" فی المال ۔ (المصباح المنیر ۔113)

《7》 استوی بمعنی الاستیلاء والقہر ۔**یعنی ملکیت وقبضہ۔عرب کہتے ہیں**، قد استوی بِشْرٌ علی العراق ۔ من غیرِسیفٍ ودمٍ مُہُراقِ ۔

دیکھئے۔ (النکت والعیون للماوردی رحمہ اللہ ۔ ص 229۔ ج2۔/ الاسماء والصفات للبیھقی۔ ص 412۔/دفع شبہ التشبیہ للامام ابن الجوزی رحمہ اللہ۔ ص 236۔/ البدایہ من الکفایۃ للامام نورالدین الصابونی۔ ص 45۔/ التمھید لقواعد التوحید للامام ابی الثناء اللامشی رحمہ اللہ۔ ص 64۔/ غایۃ المرام شرح بحرالکلام للامام ابن ابی بکر المقدسی۔ ص 405۔/ تفسیرالسمرقندی رحمہ اللہ۔ ص 390۔ ج2۔ وغیرھا من الکتب المعتمدۃ۔ ماخوذ از فضیلۃ الشیخ ابوالھدی الماتریدی حفظہ اللہ)

مذکورہ شعر میں بشر بن مروان یہ عبدالملک بن مروان کا بھائی ہے جس وقت اس نے معصب بن زبیر رضی اللہ عنہ کے بعد عراق پر قبضہ کیا اور تخت شاہی پر براجمان ہوا تو اَخطل عیسائی شاعر نے اسوقت بشر بن مروان کی مدح وتعریف میں یہ شعر پڑھا تھا۔تو یہاں استوی بمعنی استولٰی ہے یعنی **غَلَبَ عَلَی العراقِ یا قَبَضَ عَلَی العراقِ** ۔لہذا یہ دلیل اس بات کی ہے کہ استوی بمعنی استولٰی کے بھی آتا ہے،اور متأخرین حضرات بھی اسی معنی کو لیتے ہیں،امام بھیقی رحمہ اللہ نے بھی استوی کے معنی کو غلبے سے کیا ہے،لکھتے ہیں، **والاستواء بمعنی القھر والغلبۃ.** (الاسماء والصفات للبھیقی رحمہ اللہ۔ص 307ج2)

﴿اعتراض﴾

آپ حضرات اخطل شاعر کی شعر سے استدلال کرتے ہو یہ سراسر باطل ہے کیونکہ اخطل شاعر عیسائی تھا۔

جواب:۔ یہ اعتراض مبنی بر مغالطہ ہے، اس لئے کہ ہم نے مذکورہ شعر سے استدلال عقیدے کے متعلق نہیں کی ہے بلکہ ایک لفظ کی لغت کے اعتبار سے استدلال کیا ہے اور لفظ لغوی کی استدلال جس طرح اخطل شاعر کی شعر سے جائز ہے اسی طرح جاھلیت کی دور کے مشرکین کے اشعار سے بھی جائز ہیں۔ اسی لئے تو اسلاف نے قرآن کریم کی بہت سی آیات کی لغات کا حل امرء القیس شاعر کی اشعار سے کیا ہیں۔ لھذا متأخرین کا استوی سے استولٰی کا معنی لینا بالکل صحیح و درست ہے۔ غیر مقلدین استوی کا معنی اول (جلوس و استقرار) مراد لیتے ہیں جو کہ تجسیم کو مستلزم ہے جسکی طرف امام الحرمین جوینی رحمہ اللہ نے بھی اشارہ کیا ہے۔ (کتاب الارشاد۔ ص 14)

لہذا معنی اول مراد لینا فاسد و باطل ہے۔

البتہ متقدمین حضرات استوی کو صفت باری تعالی ماننے کے بعد نہ اسکی تفسیر کرتے ہیں اور نہ ہی اسمیں کلام فرماتے ہیں، جیسے کہ امام بیھقی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔ واما الاستواء فالمتقدمون من اصحابنا كانوا لايفسرونه ولايتكلمون فيه۔ (کتاب الاسماء والصفات ، ص 407)

نوٹ:۔ یاد رہے بحث کے دوران متقدمین کا مسلک ہی اپنانا چاہیئے۔ یہ ہر اعتبار سے مناسب اور احوط ہے۔

............☆☆☆............

……درس نمبر (17)……

کیا تمام صفات کے معنی کو سمجھنے کا ایک ہی ضابطہ ہے؟

نوٹ:۔مذکورہ درس میں ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے ایک مشہور قول کا رد مقصود ہے۔

غیر مقلدین تمام صفات کے معنی کو سمجھنے کا ایک ہی ضابطہ سمجھتے ہیں یعنی سب کو اپنے ظاہری و حقیقی معنی پر حمل کرتے ہیں۔دلیل میں (القول فی بعض الصفات کالقول فی الاخر) مقولہ پیش کرتے ہیں مطلب یہ کہ جس طرح اشاعرہ اللہ تعالی کیلئے سمع، بصر، ارادہ، علم اور قدرت وغیرہ کو حقیقی معنی میں لیتے ہیں بالکل اسی طرح اشعریہ و ماتریدیہ کو استواء، ید، وجہ، ساق، محبت اور غضب جیسی صفات کو بھی ظاہری و حقیقی معنی پر محمول کرنا چاہیئے۔

جواب:۔مذکورہ مقولہ نہ تو قرآن کی آیت ہے اور نہ ہی حدیث رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم۔لہذا غیر مقلدین کو صرف قرآن وحدیث ہی سے استدلال کرنا چاہیئے۔مذکورہ بالا مقولہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی ہے جسکو حضرت نے اپنی رسالہ،"الرسالة التدمريه" میں نقل کیا ہے۔غیر مقلدین کے نزدیک اقوال صحابہ بھی حجت نہیں ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے قول کو آج کس اصول کی بنیاد پہ یہ لوگ اپنے لئے دلیل اور حجت قرار دے رہے ہیں۔آتے ہیں مقصد کی طرف۔

ابن تیمیہ رحمہ اللہ نے "رسالہ تدمریہ" میں مذکورہ بالا قول کے تحت بہت تفصیل قلم بند کیا ہے جس کا حاصل یہ ہے۔کہ اشاعرہ (اشعریه و ماتريد) اللہ تعالی کیلئے سمع، بصر، ارادہ، علم، کلام اور قدرت جیسی صفات کو حقیقی معنی میں مانتے ہیں لیکن محبت، غضب سمع، بصر، ارادہ، علم، کلام اور قدرت جیسی صفات کو حقیقی معنی میں مانتے ہیں لیکن محبت، غضب، جیسی صفات کو حقیقی معنی میں لینے کے

بجائے ان میں تاویل کرتے ہیں۔ اگر غضب ایک اندرونی کیفیت کو کہتے ہیں تو ارادہ بھی تو ایک اندرونی کیفیت ہی ہوتا ہے، یا تو دونوں کیفیتوں کو اللہ تعالی میں مانیں یا دونوں کی اللہ سے نفی کردیں۔

یہی بات ایک غیر مقلد عالم مولانا عطاء اللہ حنیف بھوجیانوی نے "حیات شیخ الاسلام ابن تیمیہ " پر اپنے حاشیہ میں کہی ہے۔ وہ لکھتے ہیں۔ بحث۔۔۔صفات خیریہ۔۔۔ ید، استواء نزول وغیرہ میں ہورہی ہے۔

امام صاحب (ابن تیمیہ) کا کہنا ہے کہ اشاعرہ صفاتِ ذات ۔۔۔۔۔۔حیات، علم قدرت وغیرہ کو جن اصولوں سے حقیقۃً تسلیم کرتے ہیں اسی اصل سے ان کو دوسری صفات محبت ید، استواء، وغیرہ کو ماننا لازم ہے، جس کو دونوں جگہ دخل ہے تاویل کریں تو سب جگہ، نہ کریں تو کہیں بھی نہ کرنی چاہئے، آدھا تیتر آدھا بیٹر یہ کیا ہے؟ وہ اشعری متکلمین کی اس روش کو بجا طور پر ان کا تناقض قرار دیتے ہیں۔" حوالہ (حیات شیخ الاسلام ص"433)

ایک اور مقام پر مولانا عطاء اللہ حنیف لکھتے ہیں کہ: واقعہ یہ ہے امر معنوی یا جارحہ (یعنی عضو) ہونے سے کچھ فرق نہیں پڑتا۔ مخلوق میں امور معنوی بھی موجود ہیں اور جوارح بھی۔ اگر امور معنویہ پر مشتمل نصوص سے ظاہر معنی لینے سے تشبیہ لازم نہیں آسکتی تو جوارح والے نصوص کے ظاہری معانی سے کیسے تشبیہ لازم آجاتی ہے؟ پھر اگر اللہ تعالی کی قدرت کاملہ اور ان کی ناقصہ ہے تو ید (ہاتھ) حب اور بغض وغیرہ اللہ تعالی کے کامل ہیں اور انسان کے ناقص دونوں کی حیثیت ایک جیسی نہیں یہی امام صاحب (ابن تیمیہ) کا کہنا ہے۔ یہ ان کی گرفت اشاعرہ پر ایسی ہے کہ اس سے وہ کبھی نہیں نکل سکے۔ (حیات شیخ الاسلام۔ص436۔)

نوٹ:۔ہم اہل السنۃ والجماعت (اشعریہ وماتریدیہ) کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کی صفات دو قسم پر ہیں۔

《1》ایک وہ صفات جن کا ظاہری معنی اللہ تعالی کی شان سے بعید ہے۔

یہ متشابہ صفات کہلاتی ہیں مثلا ید (ہاتھ) وجہ (چہرہ) قدم (پاؤں) رحمت (دل کا نرم ہونا) غضب (دل کا ابال) اور استواء علی العرش (اللہ تعالی کا عرش پر قرار پکڑنا یا بلندی ہونا) اور آسمان دنیا پر نزول۔

《2》دوسری وہ صفات ہیں جن کا ظاہری معنی اللہ تعالی کی شان سے بعید نہیں ہے۔یعنی اللہ تعالی کی بنیادی ذاتی صفات مثلا علم، حیات، قدرت، سمع، بصر، کلام اور ارادہ۔ان میں صفات فعلیہ بھی شامل ہیں مثلا پیدا کرنا، رزق دینا، عزت دینا، ذلت دینا، حیات دینا، اور موت دینا وغیرہ۔

غیر مقلدین حضرات دونوں قسم کی صفات کو اللہ تعالی کیلئے ظاہری معنی میں مراد لیتے ہیں البتہ متشابہ صفات میں تشبیہ وتمثیل کی نفی کرتے ہیں اور اس کیلئے "لیس کمثلہ شیء" کو دلیل بتاتے ہیں۔غرض ید، وجہ، قدم سے وہ اعضائے ذات مراد لیتے ہیں، غضب سے دل میں خون کے جوش مارنے کو مراد لیتے ہیں، اور نزول سے اللہ تعالی کی ذات کے عرش سے آسمان دنیا پر اترنے کو کہتے ہیں۔

اشاعرہ وماتریدیہ دونوں صفات کی تفسیر میں فرق کرتے ہیں غیر متشابہ صفات کا ظاہری مطلب مراد لیتے ہیں کیونکہ وہ مطلب لینے میں کوئی محال اور فساد لازم نہیں آتا اور تشبہ سے بچنے کے لئے کہتے ہیں کہ " لہ عِلمٌ لا کعلمنا، لہ حیاۃ لا کحیا تنہ یعنی اللہ تعالی کا علم ہے ہمارے علم کی طرح نہیں۔اور اللہ کی حیات ہے ہماری حیات کی طرح نہیں۔غیر متشابہ صفات کے برعکس متشابہ صفات کا ظاہری مطلب لینے میں ان کو فساد نظر آتا ہے، جسکو ہم پیچھے تفصیل سے بیان کر کے آئے ہیں،

یہاں ہم دو مثالوں کے بیان پر اکتفا کرتے ہیں۔

《1》ید سے جب ظاہری معنی مراد ہو تو وہ ذات کا جز و عضو بنتا ہے جس سے غیر مقلدین کے بقول اللہ تعالی نے کچھ کام بھی کئے ہیں، مثلا اللہ نے اپنے ہاتھ سے تورات لکھی اور جنتِ عدن کے درخت لگا دئے اور اپنے ہاتھ سے صدقہ پکڑ تے ہیں۔ اس سے لازم آتا ہے کہ اللہ تعالی کیلئے اعضاء ہوں اور یوں اللہ تعالی کی ذات قابل تقسیم ہو خواعقلا ہی ہو اور یہ بھی لازم آتا ہے کہ اللہ کا جسم ہو۔ اللہ کی آنکھ اور کان سے بھی ظاہری معنی مراد ہوں تو وہ اعضائے ذات ہیں جن سے اللہ دیکھتے اور سنتے ہیں۔ اس طرح اللہ ان اعضاء کے محتاج ہوئے۔

《2》غضب کا ظاہری معنی دل میں خون کا جوش مارنا ہے اور یہ ایک باطنی اور نفسی کیفیت ہے۔ اللہ کی ذات کی حقیقت کا ہمیں کچھ علم نہیں ہے تو ہم کس کو اللہ کا باطن اور کس کو اس کا ظاہر کہیں۔ اور کس کو اس کا نفس اور نفسی کہیں۔ لہذا ہم اللہ تعالی میں غضب کی صفت کو مانتے ہیں لیکن اس کے مذکورہ بالا ظاہری معنی مراد لینا ممکن نہیں ہے۔ اور یہی بات اس کے متشابہ صفت ہونے کی بنیاد ہے۔

غرض صفات متشابہات میں اشاعرہ وماتریدیہ تفویض یا تاویل کرتے ہیں جب کہ غیر مقلدین متشابہ صفات میں ظاہری و حقیقی معنی مراد لیتے ہیں۔ ہماری اس بات پر ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے رسالہ "تدمریہ" سے مذکورہ اعتراض کیا جاسکتا ہے کہ اگر غضب ایک باطنی نفسی کیفیت ہے تو ارادہ بھی تو ایک ایسی باطنی نفسی کیفیت ہے جس کا مطلب ہے جلب منفعت یا دفع مضرت کی طرف نفس کا میلان۔ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کہتے ہیں کہ جب تم ارادہ کی نفسی کیفیت (یعنی نفس کے میلان) کو اللہ کیلئے مانتے ہو تو غضب کی نفسی کیفیت کو اللہ کیلئے ماننے میں کیا رکاوٹ ہے؟

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اللہ تعالی میں ارادے کا معنی میلانِ نفس نہیں کرتے بلکہ ہم اس کو اللہ تعالی

کی ذات کے ساتھ قائم ازلی صفت مانتے ہیں جومکونات کے وجود یا عدم کا تقاضا کرتی ہے۔مزید تفصیل کیلئے دیکھئے کتاب **"صفات متشابہات اور سلفی عقائد"**

............☆☆☆............

......سبق نمبر (18)......

اشعریہ اور ماتریدیہ حضرات کے درمیان اختلاف کی حیثیت

نوٹ:۔آج کے درس میں تین مباحث کے متعلق گفتگو کرینگے۔

مبحث اول:۔اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان کتنے مسائل میں اختلاف ہے؟

مبحث ثانی:۔اشعریہ وماتریدیہ کے درمیان اختلاف کی حیثیت۔

مبحث ثالث:۔علم الکلام کے اصول بھی ہوتے ہے اور فروع بھی۔

مبحث اول:۔اشعریہ اور ماتریدیہ کے درمیان کتنے مسائل میں اختلاف ہے؟

اس میں مختلف اقوال ہیں۔

《1》ابن کمال پاشا رحمہ اللہ (جو خلافت عثمانیہ کا شیخ الاسلام گزرا ہے اور علامہ جلال الدین سیوطی رحمہ اللہ کا معاصر تھا) نے اپنی کتاب "المسائل الخلافیۃ بین الاشاعرۃ و الماتریدۃ" میں بارہ 12 ایسے مسائل کو بیان کئے ہیں جسمیں اشعریہ وماتریدیہ کے درمیان اختلاف ہے۔

《2》"القصیدۃ النونیۃ" کے نام سے ایک کتاب ہے جسکو علامہ تاج الدین سبکی رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "طبقات الشافیۃ الکبری "میں شامل کی ہے اس کتاب میں 13 ایسے مسائل کی نشاندہی کی گئی ہیں جو اشعریہ وماتریدیہ کے درمیان محلِ اختلاف بنے ہوئے ہیں۔

《3》معروف ومشہور محقق شارح بیضاوی علامہ عبدالرحیم المعروف بالشیخ زادہ رحمہ اللہ نے اپنی کتاب "نظم الفرائد و جمع الفوائد فی بیان المسائل التی وقع فیھا الاختلاف

بین الاشعریه و الماتریدیه فی العقائد"میں چالیس 40 ایسے مسائل میں تفصیلی بحث کی ہے جس میں اشعریہ وماتریدیہ کے درمیان اختلاف ہیں۔

《4》علامہ کمال الدین بیاضی رحمہ اللہ نے "اشـــارت الـــمـــرام"میں .50 مسائل اشعریہ وماتریدیہ کے درمیان اختلافی قرار دیا ہیں۔

نوٹ:۔اسی قول کوعلامہ کوثری رحمہ اللہ نے اختیارکر کے راجح قرار دیا ہے۔

یاد رہے! اشعریہ وماتریدیہ کے درمیان اختلافات نقصان دہ نہیں کیونکہ یہ اختلاف اصولی نہیں بلکہ اسکوآپ اولٰی وغیراولٰی یاراجح وغیرراجح کا نام دے سکتے ہیں۔

راجح قول کے مطابق ان اختلافات میں سے بعض توبالکل لفظی ہے اور بعض معنوی مگر یہ معنوی بھی مشابہ لفظی کے ہیں۔

اختلاف لفظی کی مثال:۔حضرات ماتریدیہ کہتے ہیں اگراپ مسلمان ہےتو یوں نہیں کہہ سکتے "انـــا مؤمن إن شاء الله "وجہ یہ ہے کہ آپ تو تحققاً مسلمان ہے پھر ان شاءاللہ کہنے کی ضرورت ہی کیا ہے؟

اسکے برعکس حضرات اشاعرہ کہتے ہیں کہ "انـا مـؤمـن إن شاء الله" کہنا صحیح ہے وجہ یہ کہ مؤمن کے خاتمے کا کوئی پتہ نہیں چلتا ممکن ہے کہ موت کے وقت ایمان سلب ہو جائے۔لھذا یہ ایک لفظی اختلاف ہے جو مسلمان "انا مؤمن اِن شائاللہ" کہتا ہے یہ باعتبار مال اورنتیجہ کے کہتا ہے اور حضرات ماتریدیہ جو "انـا مـؤمن إن شاء الله "نہ کہنے کے قائل ہیں یہ باعتبار فی الحال کے کہتے ہیں کہ اس طرح نہ کہو کیونکہ اپ تو پہلے سے مسلمان ہے۔

اختلاف معنوی کی مثال جیسے مسئلہ تکوین۔

حضرات اشاعرہ و ماترید یہ دونوں کا مسلک یہ ہیں کہ اللہ تعالی کیلیے تمام صفات کمالیہ ثابت ہے البتہ اشعریہ کے نزدیک صفات کمالیہ سات جبکہ ماتریدیہ کے نزدیک آٹھ ہیں۔صفات کمالیہ(ذاتیہ) یہ ہیں۔حیات،علم،قدرت،ارادہ،سمع،بصراورکلام۔

مذکورہ صفات سبعہ پر اشعریہ اور ماتریدیہ دونوں متفق ہیں البتہ ایک آٹھویں صفت ماتریدیہ حضرات ثابت کرتے ہیں وہ ہے صفت تکوین۔

صفت تکوین کا معنی ہے صفتِ خلق یعنی تمام اشیا جو پیدا کیے گئے ہیں ان سب کی رجع صفت تکوین کی طرف ہوتی ہیں بالفاظ دیگران سب کو بواسطہ تکوین کے اللہ تعالی نے پیدا فرمائے ہیں یہ ایک الگ طویل موضوع ہیں کہ حضرات ماتریدیہ صفت تکوین کیلئے کونسے دلائل سے کام لیتے ہیں اور اشعریہ اُن پر کیسے رد کرتے ہیں۔جس کی تفصیل شرح العقائد میں دیکھ سکتے ہو۔

بہرحال اشعریہ صفت تکوین کو ایک الگ صفت کی حیثیت سے نہیں مانتے بلکہ صفت تکوین کو مندرج مانتے ہیں صفتِ قدرت کے اندر،یعنی حضرات اشاعرہ نے بھی صفت تکوین کا انکار نہیں کیا بلکہ اسکو صفت قدرت کے اندر مان لیا۔

الغرض یہ اختلاف معنوی ہے مگر مشابہ لفظی کے ہیں تو اس بناء پر اگر اشعریہ صفت تکوین کو صفت قدرت کے اندر مندرج مانتے ہیں تو ہم ہرگز انکی تکفیر و تسفیق نہیں کرتے۔

مبحث ثانی:۔اشاعرہ و ماتریدیہ کے درمیان اختلاف کی حیثیت۔

اشاعرہ و ماتریدیہ کا نفس عقیدہ میں کوئی اختلاف نہیں بلکہ جو اختلاف لفظی یا معنوی جو مشابہ لفظی کے واقع ہیں وہ عقائد کی تعبیرات تشریحات وتفصیلات میں واقع ہیں جیسے کہ اوپر ان کی مثال

گزرگئی۔لہذا یہ اختلاف کفر وبدعت کی نہیں جیسے کہ غیرمقلدین سمجھتے ہیں۔ چندحوالہ جات ملاحظہ فرمائیں۔

﴿1﴾امام تاج الدین سبکی رحمہ اللہ لکھتے ہیں۔

"تفحصت کتب الحنفية فوجدت جميع المسائل الّتى بيننا و بين الحنفية خلافٌ ثلاث عشرة مسائل، منها معنوىٌ ستُ مسائلَ و الباقى لفظى و تلك الستُ المعنويةُ لاتقتضى مُخَالَفَتُهُمُ لنا و لامُخَالَفَتُنا لهم تكفيرًا و لاتبديعًا صرح بذالك ابو منصورالبغدادى و غيره من ائمتنا و ائمتهم۔ (طبقات الشافعیہ الکبری ص378 جلد3)

﴿2﴾امام تاج الدین سبکی شافعی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

کہ"میں نے احناف کی کتب کا بغور مطالعہ کیا تو میں نے صرف تیرہ مسائل کو پایا جن میں ہمارا حنفیہ (ماتریدیہ) حضرات کے ساتھ اختلاف واقع ہیں پھران تیرہ میں چھ مسائل میں تو محض معنوی (تعبیر کا) اختلاف ہے اور باقی (سات) مسائل میں محض لفظی اختلاف ہے اوران چھ مسائل میں معنوی (تعبیر کا) اختلاف کا مطلب ہرگز یہ نہیں ہے کہ اسکی وجہ سے ہم ایک دوسرے پر تکفیر وتبدیع (بدعت کا حکم) لگائیں۔

استاد ابومنصور البغدادی رحمہ اللہ (مراد امام عبدالقاہر بغدادی ہے جس نے "الفرق بین الفرق" جیسی مشہور زمانہ کتاب لکھی ہے) وغیرہ ہمارے ائمہ میں اوراسی طرح ائمہ احناف نے بھی یہی تصریح کی ہے۔

دیکھئے علامہ سبکی رحمہ اللہ نی واضح بتادیا کہ ہمارا اختلاف ایسا نہیں جسکی وجہ سے ہم ایک دوسرے پر کفر وبدعت کے فتوے لگائیں۔

﴿3﴾ ملا علی قاری رحمہ اللہ لکھتے ہیں

وماوقع من الخلاف بین الماتریدیه والاشعریه فی مسائل فهی ترجِعُ الی الفروع فی الحقیقةِ فانها ظنیات فلم تکن من الاعتقادات المبنیة علی الیقینات بل قال بعض المحققین ان الخلف بیننا فی الکل لفظیٌ۔(مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح ص206 جلد1)

یعنی اشعریہ و ماتریدیہ کے درمیان بعض مسائل میں اختلاف درحقیقت فروعی اختلاف ہے۔

(عقیدے کے اصول بھی ہے اور فروع بھی یہاں عقیدے کے فروع مراد ہے جس کو اگے چل کر ائندہ صفحات میں ہم اِن شاءاللہ خوب واضح کرینگے۔)

اور یہ ظنی مسائل ہیں اُن اعتقادی مسائل میں سے نہیں ہیں جو یقینیاًت کے اوپر مبنی ہیں بلکہ بعض محققین نے تو یہ کہا ہیں کہ اشاعرہ و ماتریدیہ کے درمیان تمام مسائل میں محض لفظی اختلاف ہے۔

قال العلامه تفتازانی رحمه الله اعلم ان لیس بین المحققین من کل من الاشعریةو الماتریدیةاختلافٌ مُحَقَّقٌ بحیث یَنُسِبُ کل وجه من الفریقین الی الاخر البدعةَ والضلالةَ واِنَّما ذلكَ اختلافٌ فما بعض المسائل کمسئلة الاستشناء فی الایمان باالله تعالی فی قول القائل انامؤمن إن شاء الله (شرح العقائد للتفتازانی رحمہ اللہ)

یعنی محققین کے نزدیک اشعریہ و ماتریدیہ کے درمیان اختلاف اس درجے کی نہیں ہے جس کی وجہ سے فریقین ایک دوسرے پر بدعت اور گمراہی کے فتوے لگائیں۔

﴿4﴾ امام تاج الدین سبکی رحمہ اللہ فرماتے ہیں۔

اعلم ان اهل السنة والجماعة کلهم اتفقوا علی معتقد واحد فیما یجب ویجوز

و یستحیل۔۔۔۔۔۔۔۔الخ (اتحاف السادۃ المتقین ص 42)

جان لیں! کہ تمام کے تمام اہل سنت والجماعت ایک ہی عقیدہ پر متفق ہیں ان چیزوں میں جو واجب جائز اور مستحیل کے قبیل سے ہیں۔

《5》یہی تاج الدین سبکی رحمہ اللہ اپنی ایک کتاب میں مذاہب اربعہ کا نام لیکر اور ساتھ میں لفظ عقائد کی تصریح کر کے لکھتے ہیں:۔وھؤلاء الحنفیة والشافعیة یدٌ واحدةٌ کلھم علی رأی اھل السنة والجماعة۔(معید النعم ومبید النقم ص 62)

یعنی مذاہب اربعہ عقائد میں ایک ہاتھ کی طرح ہیں تمام کے تمام اہل سنت کی منہج پر ہیں لہذا اشعریہ و ماتریدیہ حضرات کی اختلاف کو کفر و بدعت کا اختلاف سمجھنا یا انکو گمراہ کہنا پر لیدرجے کی حماقت و جہالت ہے۔

مبحث ثالث:۔﴿علم الکلام کے اصول بھی ہوتے ہیں اور فروع بھی﴾

علم کلام کے کچھ اصول ہیں اور کچھ فروع۔ پھر اصول دو قسم پر ہیں۔

《1》ضروریات دین (یعنی وہ مسائل جو دین میں بدرجہ متواتر ثابت ہو)۔

《2》ضروریات اہل سنت۔

ضروریات دین کا حکم یہ ہے کہ اس کا منکر کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہے مثلا اللہ تعالی کے وجود کا انکار کرنا، اپ ﷺ کی رسالت کا انکار کرنا، عالم کو قدیم ماننا یا شریک باری تعالی کو ماننا۔

جبکہ ضروریات ضروریات دین کا حکم یہ ہے کہ اس کا منکر کافر اور دائرہ اسلام سے خارج ہے مثلا اللہ تعالی کے وجود کا انکار کرنا، اپ ﷺ کی رسالت کا انکار کرنا، عالم کو قدیم ماننا یا شریک باری تعالی کو ماننا۔

جبکہ ضروریات اہل سنت کا منکر کافر نہیں لیکن خارج از اہل سنت ہے جیسے حیاۃ النبی ﷺ کا انکار کرنا، عذاب قبر کا انکار کرنا یا دیگر وہ مسائل جن میں ہمارا معتزلہ وغیرہ کے ساتھ اختلاف ہیں۔

دوسری قسم فروع ہیں یہ بھی دو قسم پر ہیں۔

《1》وہ مسائل جن کا منکر اہل سنت والجماعت سے باہر سمجھا جائیگا جیسے مسئلہ مسح علی الخفین کا انکار کرنا یا مسئلہ یزید میں اہل سنت والجماعت کے موقف سے انکار کر کے جدا موقف کو اختیار کر لینا (اگر چہ بعض کے نزدیک مسح علی الخفین کا منکر درجہ کفر تک پہنچ جائیگا کیونکہ مذکورہ مسئلہ متواتر احادیث سے ثابت ہے)۔

《2》دوسری قسم وہ فروع ہیں جن میں اختلاف کی وجہ سے فریقین میں سے کسی بھی جانب کو نہ گمراہ کہہ سکتے ہو اور نہ ہی فاسق۔ اسمیں توسع و گنجائش زیادہ ہے جیسے معراج میں رؤیت باری تعالی کا مسئلہ، مسئلہ معراج میں اختلاف ہے حضرت عائشہ رضی اللہ تعالی عنھا صرف کلام کا قائل ہے۔ جبکہ ابن عباس رضی اللہ تعالی عنہ کلام کے ساتھ ساتھ رؤیت کے بھی قائل ہیں من جملہ ان میں سے ایک قسم اشعریہ و ماتریدیہ حضرات کی آپس کی اختلاف بھی ہیں دونوں جانب اہل السنّت والجماعت ہیں لیکن اس اختلاف کی وجہ سے کوئی بھی اہل سنت والجماعت سے خارج نہیں ہوتا۔

نوٹ:۔مزید تفصیل کیلیے ملاحظہ فرمائیں۔

(اھل السنۃ والجماعۃ الاشاعرہ۔ للشیخ حمد السنان، وللشیخ فوزی العنجر ی:ص120وص140)

نوٹ:۔اس درس میں کافی حد تک محقق العصر شیخ سجاد حجابی صاحب (حفظہ اللہ) کی افادات سے استفادہ کر چکا ہوں۔

سبق نمبر (19)

کیا صفاتِ الٰہیہ اللہ تعالی کے ساتھ عین ہیں یا غیر؟

نوٹ:۔مذکورہ درس میں صفات الٰہی کے متعلق ایک مشہور اصطلاح "لاعین اور لاغیر" پہ گفتگو کرینگے۔

اہل السنۃ والجماعۃ کا مسلک یہ ہیں کہ صفات الٰہی نہ تو اللہ تعالی کیساتھ عین ہے اور نہ ہی غیر۔

سوال پیدا ہوتا ہے کہ یہ تو رفع نقیضین لازم آیا۔(یعنی دو ایسی چیزوں کا جن کے درمیان تیسری چیز کا واسطہ نہ ہو ان دو میں سے کسی بھی کا موجود نہ ہونا۔جیسے دن اور رات کے درمیان کسی تیسری چیز کا واسطہ نہیں ہے اس لیے یا تو دن ہوگا ورنہ رات کا موجود ہونا ضروری ہے۔یہ نہیں ہوسکتا کہ نہ دن ہو اور نہ ہی رات۔اب اگر کوئی کہے کہ اس وقت نہ دن ہے نہ رات تو اس کو رفع نقیضین کہا جاتا ہے)۔

مولانا محمد قاسم نانوتوی رحمہ اللہ نے تقریر دلپذیر میں مذکورہ سوال کا انتہائی بہترین جواب لکھا ہے کہ ایک چیز ایسی ہوسکتی ہے کہ وہ نہ عین ہو اور نہ غیر۔پہلے حضرت نانوتوی رحمہ اللہ کی عبارت "تقریر دلپذیر" سے نقل کرتے ہیں اور پھر آسان الفاظ میں اسکی تشریح۔

حضرت رحمہ اللہ عنوان قائم کرتے ہیں کہ:۔صفات ایزیدی لاعین لاغیر ہیں۔

(یعنی نہ بعینہ خدا ہی ہیں نہ بلکل خدا سے مختلف) آگے لکھتے ہیں کہ:۔اس مثال سے ایک عمدہ بات نکل آئی وہ یہ ہے کہ صفات باری تعالی ذات باری تعالی سے ایسی نسبت رکھتے ہیں کہ نہ ان کو عین ذات کہہ سکیں نہ غیر ذات۔اس لئے کہ شمع جو سبز یا سرخ وغیرہ آئینوں میں نظر آتی ہے تو بیشک

اس رنگ پرنہیں ہوتی جواس کا رنگِ اصلی ہے بلکہ اس کا رنگ سرخی مائل یا سبزی مائل ہوتا ہے تو اس وجہ سے عین کہنے کی جرأت نہیں ہوسکتی اور چونکہ ہم یقیناً جانتے ہیں کہ آئینہ میں جو شمع ہے وہی نظر آتی ہے اور وہ بدستور برحال خود ہے۔ کچھ آئینہ کا رنگ کٹ کر شمع سے لاحق نہیں ہوگیا اور یہ بھی نہیں ہوا کہ وہ پردہ میں ہوگئی ہے اور دوسری کوئی اور شمع کسی اور نے روشن کردی ہے اور وہ نظر نہیں آتی۔اسی لئے اسکو غیر نہیں کہا جاتا۔ (تقریر دلپذیر۔ص124۔کتب خانہ اعزازیہ دیوبند)

﴿آسان الفاظ میں تشریح ملاحظہ فرمائیں﴾

حضرت رحمہ اللہ فرماتے ہیں کہ ایک چیز ایسی ہوسکتی ہے کہ وہ نہ عینِ ذات ہو اور نہ غیرِ ذات۔ مثلاً سامنے دیوار پہ ایک لائٹ لگا ہوا ہے جس کی روشنی سفید ہے۔اب اس لائٹ کے سامنے تین قسم کے شیشے لگے ہوئے ہیں۔ایک زرد رنگ کا، دوسرا سبز رنگ کا اور تیسرا سرخ رنگ کا۔

جب بھی لائٹ جلتا ہے تو سامنے زرد رنگ شیشے میں زرد قسم کی روشنی نظر آتی ہے اور سبز رنگ کے شیشے میں سبز رنگ کی روشنی اور سرخ رنگ کے شیشے میں سرخ رنگ کی روشنی نظر آتی ہے۔

اب یہ روشنیاں اس لائٹ کے ساتھ نہ عین ہے نہ غیر۔ عین اس لئے نہیں ہے کہ لائٹ کی روشنی تو سفید ہے لیکن شیشوں میں روشنی یا تو زرد ہے یا سبز یا سرخ۔ لہذ عینیت منتفع ہے۔اور غیر بھی نہیں ہے کیونکہ غیر تو انفکاک اور جدائی کو کہتے ہیں یہاں پر آپ اس زرد سبز اور سرخ رنگ کی روشنی کو کسی اور جگہ نہیں لے جاسکتے لہذا غیریت بھی منتفع ہوگئی۔ اس لئیکہ اگر غیریت ہوتی تو اس روشنی کو کسی اور جگہ منتقل کیا جاسکتا۔

لھذا جس طرح مذکورہ بالا مثال میں عینیت وغیریت منتفع ہے بالکل اسی طرح صفات باری بھی ہیں یعنی صفات باری تعالی نہ تو اللہ تعالی کے ساتھ عین ہے اور نہ غیر

فائدہ

ہم جو کہتے ہیں کہ صفات باری تعالی کا عین نہیں اس کا مطلب یہ ہے کہ صفات اور ذات کا مفہوم ایک نہیں ہے۔اور غیر نہیں کا مطلب یہ ہے کہ اسمیں انفکاک وجدائی نہیں ہے۔

تنبیہ

آج کل غیر مقلدین مذکورہ اصطلاح کی تعبیر وعنوان کو بدل کر کے بطور سوال یوں کہتے ہیں۔کہ صفات الہیہ انتزاعی ہے یا انضامی؟اور پھراز خوداسکی تشریح یوں کرتے ہیں کہ احناف جو کہتے ہیں کہ صفات باری تعالی نہ عین ہے اور نہ غیر اس کا مطلب ہے کہ صفات باری تعالی نہ انضامی ہے اور نہ ہی انتزاعی یعنی احناف صفات باری تعالی کو اللہ تعالی کے ساتھ قائم نہیں مانتے۔

جواب:۔یہ ہمارے اوپر الزام ہے ہم صفات باری تعالی کو اللہ تعالی کے ساتھ قائم اور زائد علی الذات مانتے ہیں. بلکہ ہمارے عقائد کی کتب قائم بذاتہ جیسے الفاظ سے بھری پڑی ہیں تو صفات باری تعالی کو ہم انضامی مانتے ہیں یعنی بمعنی قائم بذاتہ نہ کہ عین ذات۔

بہترین جامع ومانع اصطلاح وہی ہے۔جسکو ہم اوپر ذکر کر چکے ہیں یعنی صفات الھیہ نہ عین ہے اللہ تعالی کے ساتھ اور نہ غیر ہے اللہ تعالی سے،لیکن غیر مقلدین آج کل انضامی اور انتزاعی کی جو اصطلاح استعمال کرتے ہیں یہ لاعین اور لاغیر کی مکمل تعبیر وترجمانی نہیں ہیں بلکہ انضامی اور انتزاعی کی اصطلاح صرف لاغیر کے مترادف اور تعبیر بن سکتی ہیں کیونکہ انضامی اور انتزاعی کا معنی یہی ہے کہ صفات باری تعالی کا اللہ تعالی سے انفکاک ثابت ہے کہ نہیں یعنی بالفاظ دیگر یہ لاغیر ہے کہ نہیں۔ لاعین کے ساتھ اس کا کوئی تعلق نہیں کیونکہ لاعین کا اصطلاح عین ذات کے وقت

استعمال کیا جاتا ہے نہ کہ انفکاک وجدائی کے وقت۔
ہاں غیر مقلدین صفات سے باری تعالی کیلئے حسی عرفی و حقیقی معنی ثابت کرتے ہیں جس سے صفات محلِ حوادث ٹھرتے ہیں جب حادث بن گئیتو یہ خود بخود غیر باری تعالی ہو گئے لہذا غیر مقلدین کے نزدیک صفات باری تعالی غیر باری تعالی بن گئے۔

﴿اعتراض﴾

یہ عین غیر والی اصطلاح بدعت ہے کیونکہ یہ نہ قرآن میں ہے اور نہ ہی حدیث میں۔
جواب:۔ معترض سے ہم پوچھتے ہیں کہ آپکے نزدیک صفات باری تعالی کیا ہیں مثلاً صفت علم کو آپ اللہ تعالی کی عین مانو گے یا غیر؟
عین ماننے سے تعطیل لازم آئیگا۔ غیر ماننے سے حوادث کا قیام لازم آتا ہے۔ بس اس مقام پہ معترض کا عقل خود ہی ٹھکانے آئیگا کیونکہ وہ یہ تو نہیں کہہ سکتا کہ یہ نہ عین ہے نہ غیر۔ (جیسے کہ ہمارا مسلک تھا) اس لئے کہ پہلے اس نے خود ہی کہا تھا کہ مذکورہ اصطلاح بدعت ہیں۔
ہمارے نزدیک اس پر اجماع متکلمین کی ہوئی ہیں اور اجماع مستقل حجت ہے۔
لاعین ولا غیر کی اصطلاح پہ تین حوالے پیش خدمت ہیں۔
﴿1﴾ ہمارے عقائد کی مشہور کتاب شرح العقائد میں عبارت موجود ہے۔ کہ۔ **وھی لاھو ولاغیرہ** ۔یعنی" ان صفات اللہ تعالی لیست عین الذات ولاغیر الذات فلایلزم قدم الغیر ولاتکثر القدماء۔ (شرح العقائد۔ص۔37)
﴿2﴾ نبراس میں بھی یہ عبارت بمعہ تفریع کے موجود ہے۔ **وھی لاھو ولاغیرہ** ۔یعنی ان

صفات الله تعالى ليست عين الذات ولاغيرالذات فلايلزم قدم الغير ولاتكثر القدماء تفريع على عدم المغايرة ولما كان ههنا سوال وهو ان القول بقدماء غير متغايرة وان لم يكن كفرا لم يكفر النصارى لانهم لم يصرحوا بتغاير القدماء الثلاثة ولكنهم قد كفروا فعلم ان القول بالقدماء كفر مطلقا متغايرة ام لا؟

اجاب بقوله والنصارى وان لم يصرحوا بالقدماء المتغايرة ولكنهم لزمهم ذالك لانهم اثبتو الاقانيم الخ۔ (النبراس علی شرح العقائد۔ص۔198 مکتبہ رشیدیہ۔سرکی روڈ کوئٹہ۔)

《3》اسی طرح " **كتاب المسامرة فی شرح المسايرة** "میں صراحت کے ساتھ یہ عبارت لکھی ہوئی ہے کہ:بل كل صفة ليست عين الذات ولاغير الذات وكذا كل صفة مع صفة اخرى ليست عينها ولاغيرها۔ الخ۔

(المسامرۃ فی شرح المسامرۃ۔ص73۔طبع المکتبہ الازھریہ مصر)

لہذا یہ کہنا کہ لاعین ولا غیرہ کی اصطلاح بدعت ہے یہ دراصل متکلمین کی عبارات سے عدم واقفیت کی دلیل ہے۔

..................☆☆☆..................

……درس نمبر (20)……

کیا اللہ تعالی داخل العالم ہے یا خارج العالم؟

نوٹ:۔مذکورہ اہم درس میں تین اہم مباحث کے متعلق گفتگو کرینگے۔

مبحث اول:۔اللہ تعالی نہ خارج العالم ہے اور نہ ہی داخل العالم……

مبحث ثانی:۔اللہ تعالی حرکت وسکون سے پاک ہے……

مبحث ثالث:۔رد کرنے کے چار طریقے……

مبحث اول:۔اللہ تعالی نہ خارج العالم ہے اور نہ ہی داخل العالم

آج کل غیر مقلدین کہتے ہیں کہ اللہ تعالی خارجُ العالَم ہے اور عرش کے اوپر ہے فوقیت حسی کے ساتھ،اور یہ اِس لئے کہتے ہیں کہ اللہ تعالی کیلیئے عرش کو مکان اِسی طرح حرکت وسکون جیسے عوارض سے لوگ ہم پر اعتراض نہ کریں کیونکہ یہ چیزیں تو از قبیل عوارض ہو کے عالم کا حصہ ہے اور عالم حادث ہے۔

……غیر مقلدین کے اِس قول کا جواب……

نوٹ:۔ استاد محترم محقق العصر فضیلۃ الشیخ علامہ سجاد حجابی صاحب دامت برکاتہم العالیہ دورانِ درس انتہائی علمی وتحقیقی انداز سے دیتے تھے کوشش کرونگا کہ اُس تحقیق کو اپنے ہی ٹوٹے پھوٹے الفاظ میں آپکے سامنے بیان کرسکو۔

جواب:۔ اہل السنّت والجماعت کا مسلک یہ ہے کہ اللّہ تعالی نہ خارج العالم ہے اور نہ ہی داخلُ العالم، نہ متصل ہے عالم کے ساتھ اور نہ ہی منفصل اِسی طرح اللّہ تعالیٰ کے لئے نہ حرکت ہے نہ سکون نہ اجتماع ہے عالَم کے ساتھ اور نہ افتراق ہے عالم سے بلکہ اللّہ تعالیٰ دُخول وخروج حرکت وسکون اجتماع وافتراق جہات ستہ سے پاک ہے، بالفاظ دیگر اللّہ تعالیٰ بغیر نسبتِ عالم کے موجود ہے یعنی اللّہ تعالیٰ مذکورہ بالا تمام حوادث سے پاک ہیں۔

اعتراض:۔ اللہ تعالی کے نہ داخل العالم اور نہ خارج العالم ہونے سے رفع نقیضین کا مسئلہ پیش آتا ہے جو کہ باطل ہے۔ بالفاظ دیگر اللّہ تعالیٰ معدوم ہے کیونکہ دنیا میں جو بھی شئ ہے وہ تو یا داخل العالم ہوگا یا خارج العالم، جو چیز نہ داخل العالم ہو اور نہ خارجُ العالم وہ معدوم ہی ہوگا۔

جواب:۔ مذکورہ بالا اعتراض کے پہلے ٹکڑے کا جواب یہ ہے کہ جناب! رفع نقیضین نہیں ہے آپ یہاں نقیض کو سمجھنے کی کوشش کریں۔

داخل کا نقیض خارج نہیں ہیا ور نہ خارج کا نقیض داخل ہے ؟ بلکہ داخل کا نقیض لا داخل ہے اور خارج کا نقیض لا خارج ہے کیونکہ نقیض لفظ مثبت پر نفی داخل کرنے سے ہی آتا ہے۔ جیسے زید قائم سے زید لیس بقائم

لہٰذا دخول وخروج ایک دوسرے کی نقیض نہیں ہے بلکہ اسمیں تضاد ہے جبکہ تضاد اور نقیض ش ء واحد نہیں بلکہ دونوں میں فرق ہے۔

﴿اعتراض کے دوسرے ٹکڑے کا جواب﴾

اللّٰہ تعالیٰ کے نہ داخل العالم اور نہ خارجُ العالم ہونے سے اللّٰہ تعالیٰ کا معدوم ہونا لازم نہیں آتا ۔غیر مقلدین کو دراصل یہ غلط فہمی اس لئے ہوئی کہ انہوں نے اللّٰہ تعالیٰ کومخلوق پر قیاس کیا دیکھئے! اس بات میں کوئی شک نہیں ہے کہ جب مخلوق سے دخول وخروج یا تمام جہات ستہ کو منتفی کر لیا جائےتو اس سے مخلوق کی نفی لازم آئیگی۔

مثلاً میں کہوکہ میری سامنے پڑی ہوئی یہ کتاب نہ داخل العالم ہےاور نہ خارج العالم، تو اس سے یہ کتاب ہی منتفی اور معدوم ہوجائیگی۔

یا یوں کہا جائے کہ یہ ٹیبل موجود ہےلیکن بغیر جہات ستہ کے، تو اس کا مطلب یہ ہوا کہ یہ ٹیبل منتفی ہے موجود نہیں چونکہ اللّٰہ تعالیٰ کی ذات کے بارے میں یہ بات تب صحیح ہوسکتی ہے جب (نعوذ باللّٰہ) اللّٰہ تعالیٰ کومخلوق کی طرح مان لیا جائے حالانکہ اللّٰہ تعالیٰ ذات قدیمہ ہےاور جن اشیاء کی آپ مثال دے رہو وہ تو حادث ہیں حادث اشیاء سے آپ دخول وخروج یا جہات ستہ وغیرہ منتفی کرلیں تو حادث کی خودبخود انتفاء لازم آئیگی۔

آپ اِسکی ایک آسان تعبیر سمجھے! مثلاً میں کہوں! هٰذاالحَجَرُ لیس بِعَالِمٍ و لیس بِجَاھلٍ، اب آگر کوئی کہے کے آپ نے حجر سے علم اور جہل دونوں منتفی کئےجسکی وجہ سے حجر کی نفی یعنی معدوم ہونا لازم آیا کیونکہ حجر اگر عالم نہ ہوتو جاہل تو ہوگا جاہل نہ ہوتو پھر عالم ضرور ہوگا۔

جواب:۔مذکورہ بالا اعتراض غلط ہے اسلئے کہ یہاں علم اور جہل مشروط ہیں اس کے لئے شرط حیات ہے جب حجر میں حیات ہی منتفی ہےتو پھر علم اور جہل کی منتفی کرنے سے حجر کی نفی لازم نہیں

آئیگی بلکہ ہر حجر ایسا ہی ہے یعنی نہ تو عالم ہیا ورنہ ہی جاہل، پھر بھی حجر موجود ہے کیونکہ اِس میں حیات کی شرط ہی نہیں۔علم وجہل کا تعلق حیات کے ساتھ ہے جب شرط نہیں پائی گئی تو مشروط یعنی علم اور جہل دونوں کے منتفی کرنے سے حجر کی انتفاء نہیں آئیگی۔

﴿آمدم برسر مطلب﴾

خروج ودخول کے لئے شرط مکان ہے جبکہ اللّٰہ تعالیٰ مکان سے پاک ہیں،تو مکان شرط بنا،دخول و خروج مشروط بنے، جب اللّٰہ تعالیٰ سے شرط (مکان) منتفی ہے تو مشروط (دخول وخروج)بطریقہ اولیٰ منتفی ہونے لگا۔

بالکل اسی طرح جہات ستہ کے لئے شرط جسم ہیں جبکہ اللّٰہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں، تو شرط (جسم) کی انتفاء کرنے سے مشروط (جہات ستہ) کی انتفاء بھی لازم آیا معلوم ہوا جب اللّٰہ تعالیٰ کے لئے جسم نہیں ہے تو جہات ستہ بھی بطریقہ اولیٰ اللّٰہ تعالیٰ کے لئے ثابت نہیں کیونکہ وہ ذات قدیمہ ہے۔لہٰذایوں کہنا کہ وہ ذات قدیمہ ہے لہٰذا یوں کہنا چاہیئے کہ اللّٰہ تعالیٰ نہ داخل العالم ہے اورنہ خارج العالم۔

مبحث ثانی: ﴿اللہ تعالیٰ حرکت وسکون سے پاک ہے﴾

موجودہ دور کے مجسمہ (غیر مقلدین) اپنی تحریرات میں لکھتے ہیں۔ اَللّٰـهُ يَتَحَرَّكُ كَيفَ يَشَاءُ ويَسكُنُ كيفَ يَشَاءُ۔ جبکہ اہل السنّت کا موقف یہ ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ کے لئے حرکت وسکون نہیں،حرکت وسکون مُحالات میں سے ہیں،اللّٰہ تعالیٰ حرکت وسکون کے بغیر موجود ہیں،اِسکی وجہ یہ ہے کہ حرکت وسکون کے لئے شرط حدوث اورمکان ہیں، حال یہ ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ حدوث ومکان

سے پاک ہے، جب اللہ تعالیٰ شرط (حدوث ومکان) سے پاک ہوا تو مشروط (حرکت وسکون) سیخود بخود پاک ہوا۔لہٰذا کسی کا یہ اعتراض کرنا کہ کیسے اللّٰہ تعالیٰ نہ متحرک ہے نہ ساکن؟ایک وقت میں دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ متصف تو ہوگا۔تو اِس شخص کا یہ اِعتراض صحیح نہیں۔

اِس لئے کہ مذکورہ اعتراض اُس ذات کے متعلق صحیح ہوگا جو متمکن ہو،جسم والا ہو حادث ہو، اللہ تعالیٰ نہ متمکن ہے نہ جسم والا ہے اور نہ حادث لہٰذا اللّٰہ تعالیٰ کے ساتھ نہ دخول وخروج قائم ہے اور نہ ہی حرکت وسکون کیونکہ دخول وخروج ،حرکت وسکون عوارض میں سے ہیں اور اللّٰہ تعالیٰ عوارض سے پاک ہیں، اِس لئے کہ عوارض حادث ہیں۔آپ نے پڑھا ہے کہ'' مُحدِثُ العَالَمِ قَدِيمٌ، وَالعَالَمُ بِجَمِيعِ اَعيَانِهِ مُحدَثٌ''۔

یعنی عالَم کو پیدا کرنے والا قدیم ذات ہے اور عالَم تمام اقسام کے ساتھ مُحدَث ہیں۔

نوٹ:۔یاد رہے عالَم کی دو قسمیں ہیں《۱》عین 《۲》(عرض)

عین کی تعریف:۔ما كَانَ قَائِماً بالذات۔پھر اسی عین کی دو قسمیں ہیں۔

《۱》۔غیر مرکب:۔جنہیں متکلمین جزئلا یتجزّیٰ کا نام دیتے ہیں۔

《۲》۔مرکب:۔وہ جو اجزاء لا یتجزّیٰ کے اکٹھے ہونے سے بنتا ہیں جیسے جسم۔

عرض کی تعریف:۔ مَا كَانَ قَائِماً بَالغَير۔پھر عرض کی بہت سی اقسام ہیں۔مقولات عشر میں صرف جوہر کے علاوہ باقی نو (۹) از قبیل اعراض کے ہیں ان نو میں سے ایک قسم کیف کی بھی ہے۔یاد رکھنا کیف کی مختلف قسمیں ہیں۔کیف کی اقسام میں سے ایک قسم الوان ہیں مثلاً سفید، کالا اور سبز رنگ وغیرہ،اسی طرح بڑا، چھوٹا، پتلا ،موٹا یا درمیانہ ہونا بھی کیف کے اقسام میں سے ہیں۔

کیف کی ایک قسم اکوان ہے، اکوان جمع کون کی ہے پھر کون کی چار قسمیں ہیں، (۱)افتراق (۲)

اجتماع (۳) سکون (۴) حرکت۔

اب اگر آپ کو ان کی تعریفات کا پتہ چل جائے تو آپکو خود بخود معلوم ہوگا کہ یہ اجسام کا خاصہ ہے اللّٰہ تعالیٰ کے ساتھ یہ لاحق نہیں ہو سکتے۔

افتراق کی تعرف

نوٹ :۔ افتراق، انفصال اور خروج عن العالم تینوں مترادف الفاظ ہیں۔ ان کی تعریف علماء نے یوں کی ہیں "اَن یکونَ الجسمانِ بحیث ان یکونَ بینهما جِسمُ ثَالِثُ او یَحتَمِلُ جِسمُ ثَـالِـثُ"۔ یعنی دو اجسام کا ایسے طریقے پر ہونا کہ انکے درمیان تیسرا جسم بالفعل ہو یا تیسرے جسم کا ان میں آنے کا احتمال ہو (بالفاظ دیگر اُسمیں اتنی خلا ہو کہ انکے درمیان تیسرا جسم آ سکے)۔

دیکھئے! انفصال، افتراق اور خروج کی تعریف جسم کے ساتھ ہی خاص کی گئی حالانکہ اللّٰہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں۔

اجتماع کی تعریف

نوٹ :۔ اجتماع، اتصال اور دخول الشی مع الشی تینوں مترادف الفاظ ہیں۔

ان کی تعریف علمائے کرام یوں کرتے ہیں۔ کَونُ الجِسمَینِ بحیثُ اَن لا یکونَ بینهما جسمُ ثَالِثُ۔ یعنی دو اجسام کا ایسے طریقے پر ملنا کہ ان کے درمیان تیسرا جسم نہ آ سکے۔ معلوم ہوا کہ اجتماع، اتصال، دخول اسی طرح افتراق، انفصال اور خروج جیسے الفاظ کی خمیر میں ہی لفظِ جسم موجود ہے۔ جبکہ اللّٰہ تعالیٰ جسم سے پاک ہیں۔ اِسلئے کہ اجتماع اور افتراق اِسی طرح وسکون،

اِن چاروں کو اکوان کہا جاتا ہیں، اور اکوان قسم ہے کیف کی اور کیف قسم ہے مقولاتِ عشرہ کی اور مقولات عشرہ قسم ہے عوارض کی اور عوارض حوادث ہیں، حال یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ذات قدیمہ ہے ۔لہٰذا مذکورہ بالا الفاظ اللّٰہ تعالیٰ کے ساتھ قائم نہیں ہو سکتے ۔

حرکت وسکون کی بات غیر مقلدین کیوں کرتے ہیں؟

سکون وحرکت کی بات غیر مقلدین اس لئے کرتے ہیں کہ انکے نزدیک اللّٰہ تعالیٰ حسی طریقے سے عرش کے اُوپر ہے۔جس وقت نزول کا ارادہ کرتا ہے ۔تو با قاعدہ عرش سے آسمان کی طرف نیچے اُترتا ہے، پھر مجسمہ کا یہاں آپس میں اختلاف ہیں، بعض مجسمہ اور آج کل کے غیر مقلدین کا خیال یہ ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ جب پہلے آسمان کو آتا ہے تو عرش خالی رہتا ہے اور بعض مجسمہ کا نظریہ یہ ہیں کہ اللّٰہ تعالیٰ جب نیچے نزول فرماتے ہیں تو تو عرش خالی نہیں رہتا اہل السنّت کے ہاں اللّٰہ تعالیٰ اِن نقائص سے پاک ہیں۔

مبحث ثالث:۔ ﴿رد کرنے کے چار طریقے﴾

﴿پہلا طریقہ رد کا﴾

حرکت کی تعریف:۔ کَونَانِ فِی آنَینِ فی مکانَین۔(التعریفات للجرجانی 114)

یعنی دوکون، دووقتوں میں، دومکانوں میں مثلاً یہ کتاب پہلے الماری میں پڑی ہوئی تھی پھر میں نے حرکت دیدی وہاں سے اٹھا کر اپنے سامنے والے ٹیبل پر رکھدی؟ یہ دوکون ہو گئے یعنی سکون سے کتاب کو حرکت ملی۔

آنین سے مراد یہ ہے کہ ۔ایک وقت تھا کتاب الماری میں تھی، اب حالاً میرے سامنے پڑی ہوئی ہے۔

مکانین سے مراد ہے کہ، پہلے کتاب کا مکان الماری تھی اب کتاب کا مکان ٹیبل ہے۔

سکون کی تعریف:۔ کَونَانِ فی آنَینِ فِی مکانٍ وَاحِدٍ ۔ (التعریفات للجرجانی114)

دوکون (حرکت وسکون) دوآن (ایک وقت ماضی کا اور ایک آنِ لاحق یعنی موجودہ وقت) فی مکانٍ وَاحِدٍ ایک ہی مکان میں۔

دیکھئے! تعریفات سے پتہ چل گیا کہ لفظِ مکان، سکون اور حرکت دونوں کی خمیر میں موجود ہے جبکہ اللہ تعالیٰ مکان سے پاک ہے۔لہٰذا یوں کہنا کہ اللہ تعالیٰ حسی وعُرفی طریقے سے آسمان دنیا کی طرف اُترتا ہے، یہ غلط ہے کیونکہ یہ تو حرکت کو ثابت کرنا ہے ذاتِ قدیمہ کے ساتھ، جبکہ حرکت قسم ہے کون کی اور کون قسم ہے کیف کی، کیف قسم ہے مقولات عشر کی، اور مقولات عشر قسم ہے عرض کی، عرض قسم ہے عالم کی، اور عالم تمام اقسام کے ساتھ حادث ہیں جبکہ اللہ تعالیٰ ذات قدیمہ ہے ۔اور قدیم ذات حوادث سے پاک ومنزہ ہے۔لہٰذا اللہ تعالیٰ حرکت وسکون دونوں سے پاک ہیں

......﴿دوسرا طریقہ ردکا﴾......

حرکت،سکون، اجتماع،افتراق، اتصال وانفصال اِسی طرح خروج ودخول یہ ازقبیل اعراض ہیں ۔اعراض قسم ہے عالَم کی اور عالم تمام اقسام کے ساتھ حادث ہیں ۔تو اب اگر کوئی شخص اللّٰہ تعالیٰ کوحرکت وسکون،اتصال وانفصال، یادخول وخروج کے ساتھ متصف مانیں تو یہ ذات باری تعالیٰ کے ساتھ حوادث کا قیام ماننا ہے اور جس ذاتِ قدیمہ کے ساتھ حوادث کا قیام لازم آجائیں تو وہ ذات بھی حادث ٹھرتا ہے۔

اعتراض:۔ اگر اللّٰہ تعالیٰ کی ذات کو قدیم اور صفات حوادث مانے جائیں،تو کیا حرج ومشکل ہیں؟

جواب: ۔قدیم ذات کے ساتھ حوادث صفات کبھی بھی لاحق نہیں ہو سکتے۔اس لئے کہ جب صفات حادث بن گئے تو حدوثِ صفات کی وجہ سے ذات کی حدوث بھی لازم آئیگی۔

ایک آسان مثال سے سمجھنے کی کوشش کیجئے۔

مثلاً آپ سموار کے دن بخار ہوئے یہ سلسلہ جمعرات تک چلتا رہا،جمعے کو آپ ٹھیک ہوئے،ہفتے کے دن پھر آپکو بخار آیا، یہ بخار عارض ہے اور ایک صفت ہے۔آپ اِس کے لئے موصوف،اب یہ بخار جمعرات تک آپکے ساتھ قائم رہا پھر جب بروز جمعہ بخار آپ سے منتفی ہوئی تو آپ صحیح سالم بن گئے لیکن ہفتے کو پھر طبیعت بوجہ بخار کے خراب رہی۔اب اس بخار کے وجود اور انتفاء سے آپکی ذات میں تغیر وتبدیلی آتی رہی، پتہ چلا کہ حادث صفت کی وجہ سے ذات میں بھی تغیر آتا رہتا ہے، اِسی لئے تو اہل السنّت والجماعت والے کہتے ہیں کہ صفات حادث کا قیام اگر ذات باری تعالیٰ

کے ساتھ متصف مانا جائے تو ذاتِ قدیمہ بھی حادث بنے گی۔اِس لئے یوں کہنا چاہیئے

اللّٰہ لَیسَ بِمُتَحَرِّکٍ وَلَابِسَاکِنٍ وموجودُ بدونِ ھذہ النَّقَائِص.

……تیسرا طریقہ ردکا……

غیر مقلدین سے ہم انتہائی بصد ادب واحترام پوچھتے ہیں کہ:۔آپ حضرات جو کہتے ہو اللّٰہ تعالیٰ خارج عن العالم ہو کے عرش پر مستوی ہے۔

تو سوال پیدا ہوتا ہے کہ کیا یہ خروج مخلوق ہے یا خالق؟اگر اِنہیں خالق سمجھتے ہو تو شریک باری تعالیٰ لازم آیا پھر تو آپ مسلمان بھی نہ رہے۔

اور اگر خروج کو مخلوق سمجھتے ہو تو جنابِ من: حدیث میں تو آتا ہے ”کان اللّٰہ ولم یکن شیءُ غیرہ یعنی ایک وقت ایسا تھا کہ صرف اللّٰہ موجود تھا،عرش فرش زمین وآسمان دخول وخروج کچھ بھی نہ تھا،اب سوال یہ ہے کہ جس وقت اللّٰہ تعالیٰ تھا اور کچھ بھی نہیں تھا کیا اُس وقت ذاتِ باری تعالیٰ مکمل تھا یا ناقص؟

یقیناً آپ حضرات کا جواب مکمل ہونے کی ہے جب ذات باری تعالیٰ مکمل تھا تو پھر سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ خروج کی صفت پہلے تو موجود نہیں تھی بعد میں پیدا کر کے(نعوذ باللّٰہ) اللّٰہ تعالیٰ کے ساتھ لاحق ہوگئی تو کیا اس سے ذات باری تعالیٰ میں تغیر نہیں آیا؟ کیونکہ کسی میں پہلے سے کوئی صفت نہ ہو بعد میں وہ صفت لاحق ہو جائے تو اسی ہی کو تو تغیر کہا جاتا ہے۔حال یہ ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ تمام تغیرات اور نقائص سے پاک ہیں؟اس لئے کہ تغیرات اور نقائص مخلوق کا خاصہ ہیں۔

......چوتھا طریقہ رد کا......

غیر مقلدین ہی بتائیں کیا یہ خروج عن العالم صفت کمال ہے یا صفت نقص؟ اگر صفتِ نقص سمجھتے ہو تو خدارا اپنے ایمان کی فکر کیجئے اللہ تعالیٰ تمام نقائص سے پاک ومنزہ ہے۔

اور اگر صفتِ کمال سمجھتے ہو، تو جناب یہ خروج تو مخلوق ہے بعد میں پیدا کردہ صفت ہے، اللہ تبارک وتعالیٰ تو ازل میں اِس صفتِ کمال سے غیر تھا (کیونکہ اللہ تعالیٰ تھا خروج ودخول کچھ بھی نہیں تھا) جبکہ ہمارا عقیدہ یہ ہے کہ اللہ تبارک وتعالیٰ ازل ہی سے تمام صفاتِ کمالیہ کے ساتھ متصف ہیں۔اب آپ بتائیں کیا یہ خروج ازل میں تھا؟ یقیناً نہیں تھا کیونکہ مخلوق ہے بعد میں پیدا کردہ ہے۔خروج کو مخلوق مان کر مطلب یہ نکلتا ہے کہ (نعوذ باللہ) اللہ تعالیٰ ازل میں صفت کمال سے خالی تھا پھر جس وقت خروج عن العالم صفت کو اللہ تعالیٰ نے پیدا فرمایا تو اِسکے ساتھ متصف ہوا، ظاہر ہے نتیجہ یہی نکلتا ہے کہ پہلے اللہ تعالیٰ صفت کمال سے خالی تھا پھر بعد میں کامل بنا۔حالانکہ جو ذات پہلے ناقص ہو پھر کامل بنیو ہ خدا ہونہیں سکتا۔اس لئے ہمارا عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ ازل سے صفات کمالیہ کے ساتھ متصف ہیں اور ہمیشہ متصف رہے گا۔لہٰذا اللہ تعالیٰ خروج عن العالم اور دخول عن العالم کے ساتھ قطعاً متصف نہیں ہوسکتا اب اس پر دوحوالے بھی ملاحظہ فرمائیں۔

﴿1﴾ قال الامام الجزولی

وان قال لك قائِل: اللّه عزوجل: هل هو داخل فى الاشياء او خارج منها؟ فان قلت: داخل فى الاشياء، كان من جملة العوالم، وان قلت: خارج منها، كان فى جهة

معلومة، فالجواب ان تقول له: ليس هو داخلاً فى الاشياء ولا خارج منها، ولا فوق منه ولا تحت منه، ولا عن يمينه، ولا عن شماله، ولا امامه، ولا خلفه: العجز عن الادراك ادراك " بل هو محيط بها، بقوله عزوجل، ليس كمثله شيء وهو السميع البصيرْ۔ (عقیدت الجزولی: 90صفحہ 91)

ترجمہ۔:۔''امام جزولی رح فرماتے ہیں کہ اگر کوئی قائل آپ سے کہے کہ اللّٰہ تعالیٰ داخل فی الاشیاء ہے یا خارج من الاشیاء؟ اگر آپ نے جواب میں کہا کہ داخل فی الاشیاء ہے تو اللّٰہ تعالیٰ جملہ عالم کا جز بن جائیگا، اور اگر آپ نے کہا کہ خارج من الاشیاء ہے تو اللّٰہ تعالیٰ ایک جہت معلوم میں ہو جائے گا، تو درست جواب یہ ہے کہ آپ اسے کہیں کہ اللّٰہ تعالیٰ نہ داخل الاشیاء ہے اور نہ ہی خارج الاشیاء۔ نہ اس کے فوق میں ہے اور نہ اس کے تحت میں ہے اسی طرح نہ اس کے شمال میں اور نہ ہی جنوب میں، اسی طرح نہ اس آگے ہے اور نہ ہی پیچھے۔ اور اس کے ادراک سے عجز یہ حقیقت میں ادراک ہے، بلکہ ان اشیاء پر اس کا پورا احاطہ ہے، اللّٰہ تعالیٰ کے اس قول کی وجہ سے (ليس كمثله شيء وهو سميع البصير)۔

﴿2﴾ قال الامام برہان الدین مفتی الشرق

وكذا كلمتهم متفقة علىٰ انه سبحانه لايحويه مكان، ولا يمر عليه زمان، ولا يتصف بالفوقية المكانية، ولا بالتحتية، ولا بالقرب ولا بالبعد بالمكان، ولا يقال انه داخل العالم ولا خارجة، كما ذكرتَ عنهم۔ وكذا لا يقال عندهم: انه سبحانه فوق عرشه، بمعنى الفوقية الحسية،

وانما یقال: استویٰ علیٰ عرشہ، کما جاء فی کتابہ العزیز، ای: استویٰ یلیق بجلالہ، کما اراد واخبر۔ (الفتاوی الابراھیمیۃ 89و90)

ترجمہ:۔امام برہان الدین مفتی الشرق فرماتے ہیں۔ علماء کی یہ بات متفقہ ہے کہ اللّٰہ تعالیٰ پر کوئی حاوی نہیں اور نہ اُس پر کوئی زمانہ گزرتا ہے،اور نہ وہ فوقیت مکانی یا تحتی کے ساتھ متصف ہوتا ہے اور نہ قرب وبعد کے ساتھ،اور یہ بات نہ کہی جائے کہ وہ داخل فی العالم ہے یا خارج من العالم ہے،اوراسی طرح ان کے ہاں یہ بھی نہیں کہا جاتا کہ اللّٰہ تعالیٰ عرش کے اوپر ہے فوقیت حسی کے ساتھ، ہاں یوں کہا جائیکہ اللّٰہ تبارک وتعالیٰ نے عرش پر استویٰ کیا ہے جیسا کہ قرآن میں آیا ہے یعنی استویٰ جو اللّٰہ تعالیٰ کے شان کے لائق ہے جیسا کہ اس کی مراد ہے اور اُس نے خبر دی ہے ۔

............☆☆☆............

……درس نمبر (21)……

وسوسہ صفات محکمات بھی تو متشابہات بن گئے

نوٹ:۔ مذکورہ درس میں ایک اہم شبے کا دفع مقصود ہے۔

صفات محکمات کی تعریف ہم یوں کرتے ہیں کہ:۔صفات محکمات وہ ہیں جن کا معنی ظاہر اور واضح ہو۔ جیسے صفاتِ ذاتیہ مثلا، قدرت، سمع، بصر، حیات، علم اور کلام۔

جبکہ صفات متشابہات کی تعریف یوں کرتے ہیں کہ:۔ یہ وہ صفات ہیں جن کے معانی غیر واضح اور مبہم ہو عقل انسانی کی وہاں تک رسائی ممکن نہیں۔ جیسے ید، عین، وغیرہ۔اب اس پر ایک وزنی شبہ واعتراض وارد ہوتا ہے کہ صفاتِ ذاتیہ یعنی علم، قدرت، سمع، اور بصر وغیرہ کو آپ از قبیل محکمات سمجھتے ہو تو سوال یہ ہے کہ کیا آپ اللہ تعالی کے علم کو پورا پورا پہنچ سکتے ہو یعنی کیا آپکو اللہ تعالی کی مکمل قدرت اور علم معلوم ہے؟

یقیناً جواب نفی میں ہے، اس لئے کہ اللہ کا علم حضوری قدیم ہے جو کہ آلات وغیرہ سے پاک ہے۔ بلکل اسی طرح اللہ تعالی کی صفابلکل اسی طرح اللہ تعالی کی صفات یعنی سمع بصر وغیرہ کو ہم کبھی بھی مکمل طور نہیں جان سکتے۔ اب جب آپ ان صفات کی مکمل حقیقت کو نہیں جان سکتے تو پھر ان صفات ذاتیہ کو آپ حضرات محکمات میں سے کیسے شمار کرتے ہو بلکہ یہ بھی تو دیگر صفات یعنی ید، عین اور ساق وغیرہ کی طرح از قبیل متشابہات ہیں۔

جواب:۔ایک ہے کسی چیز کا مفہوم دوسرا ہے مصداق۔

نوٹ:۔ مصداق، مطلب، تفسیر، تشریح، مراد اور معنی یہ تمام الفاظ مترادفہ ہیں۔

مفہوم کی تعریف:۔ الصورۃُ الحاصلۃُ لشیءٍ مَّا۔

مصداق کی تعریف:۔ ھوالذی یَنطَبِقُ علیہ ذالک المفھومُ فی نفس الامر والخارج۔

یعنی مفہوم کا خارج اور نفس الامر دونوں میں کسی چیز پر منطبق آنے کو مصداق کہا جاتا ہے۔

اللہ تعالی کی بعض صفات وہ ہیں جو باعتبار مفہوم کے ہر ایک کو معلوم ہیں وہ محکمات ہیں جیسے صفت علم، علم کی تعریف یوں کی جاتی ہے۔ھوعلمک فی المعلومات علی ماھی علیہ۔

یعنی آپ کا کسی چیز کے متعلق معلومات حاصل کرنا اس طریقے سے جس طرح نفس الامر میں یہ معلومات ہیں۔

مثلا۔ جب میں آپکو دیکھ رہا ہوں تو یہ میرا علم حاصل ہو رہا ہے آپ پر ایسے طریقے سے جس طرح آپ نفس الامر میں ہے۔ یہ نہیں کہ حقیقت آپکی کچھ اور ہے اور مجھے کوئی اور چیز دیکھائی دے رہی ہے۔ یہ علم کا مفہوم ہوا۔

اسی طرح سمع کی تعریف ہے:۔ ادراکُ المسموعاتِ علی ماھی علیہ۔

اور بصر کی تعریف ہے:۔ ادراک المبصرات علی ما ھی علیہ۔

مثلا میں کسی لغت کو سن رہا ہوں تو میں سامع ہوا اور لغت مسموع، اب میں لغت (مسموع) کو اسی طریقے سے سن رہا ہوں جس طرح نفس الامر میں وہ مسموع (لغت) ہے۔

یا میں کسی چیز کو دیکھ رہا ہوں تو میں باصر ہوں اور وہ چیز مبصر۔ میں باصر سے مبصرات کا ادراک

کر رہا ہوں ایسے طریقے سے جس طرح یہ مبصرات نفس الامر میں ہیں۔ یوں نہیں ہے کہ مبصر کچھ اور ہے اور میں کچھ اور دیکھ رہا ہوں۔

تو درجہ مفہوم اور درجہ لا بشرط شی میں یہ تعریفات اللہ تعالی پر بھی صادق آتے ہیں اور بندہ پر بھی۔

یعنی اللہ تعالی کسی چیز کو مبصر فرمائے تو یہی تعریف صادق آتی ہے کہ ادراك المبصرات علی ماھی علیه۔

یا اللہ تعالی کسی چیز کو مسموع فرمائے تو ادراك المسموعات علی ماھی علیه کی تعریف اس پر صادق آتی ہے۔

اسی طرح اگر بندہ کسی چیز کو دیکھے اور سنے تو بھی مذکورہ بالا تعریفات صادق آئیگی، معلوم ہوا کہ درجہ مفہوم میں یہ تعریفات اللہ تعالی اور انسان دونوں پر صادق آتے ہیں۔ اسکو محکمات کہا جاتا ہیں۔

جبکہ بعض صفات وہ ہیں جسکو درجہ مفہوم اور مصداق دونوں کے لحاظ سے اللہ تعالی کیلئے ظاہرا استعمال نہیں کر سکتے ضرور بالضرور اسمیں کوئی تاویل کرنی پڑے گی جیسے ید، عین اور ساق وغیرہ۔ کیونکہ ید کی تعریف تمام کتب لغت میں "الید ھو الجارحة" سے کی گئی ہے اور عین کی تعریف "العین ھو الجارحة" سے کی گئی ہے۔ اب ید کا اطلاق باعتبار مفہوم کے بھی اللہ تعالی پر نہیں کیا جاسکتا کیونکہ ید کا مفہوم جارحہ ہے۔ اور باعتبار مصداق کے بھی ید اور عین وغیرہ کا اطلاق اللہ تعالی پر نہیں کیا جاسکتا کہ ید اور عین کو اللہ تعالی کا عین اور ید قرار دے دیں۔ پتہ چلا کہ عین اور ید وغیرہ باعتبار مفہوم اور مصداق دونوں کے متشابہات میں سے ہیں۔

مذکورہ تفصیل سے بات صاف ہوگئی کہ اہل السنّت والجماعت کے نزدیک وہ الفاظ جن کا استعمال باعتبار مفہوم کے اللہ تعالی کیلئے صحیح ہو تو اہل السنۃ کے نزدیک وہ محکمات میں سے ہیں جیسے علم بصر اور

سمع وغیرہ اور وہ الفاظ جسکو باعتبار مفہوم ومصداق دونوں کے اللہ تعالی کیلئے ہم نہیں جانتے جیسے ید اور عین وغیرہ، تو یہ اہل السنّت کے نزدیک متشابہات میں سے ہیں۔

......﴿ایک ضروری اور اہم فائدہ﴾......

کبھی کبھار علمائے کرام اپنی کتب میں لکھتے ہیں کہ:۔سمع، بصر اور علم اللہ تعالی کی صفات متشابہات میں سے ہیں جس طرح ید اور عین متشابہات میں سے ہیں۔حضرت شاولی اللہ رحمہ اللہ کی کتاب حجۃ اللہ البالغہ میں ایسی عبارات بکثرت موجود ہیں۔جس کسی کو علم الکلام میں مہارت حاصل نہ ہو وہ ایسی عبارات کو دیکھ کر سخت پریشانی میں مبتلا ہوجائیگا۔ پریشانی کی ضرورت ہی نہیں وہ صفات جو باعتبار مفہوم کے محکم ہیں وہ ہمارے نزدیک بھی باعتبار مصداق کے متشابہ ہیں جس طرح کہ حضرت شاولی اللہ رحمہ اللہ انہیں متشابہات کہتے ہیں۔لیکن اصطلاح اس طرح آرہا ہیں کہ انکو محکمات کہا جاتا ہیں۔جیسے سمع اسکی مفہوم معلوم ہے مگر اللہ تعالی کے سمع کی کنہ وحقیقت ہمیں معلوم نہیں ہے لہذا باعتبار مصداق کے ہمارے نزدیک بھی یہ متشابہات میں سے ہے۔مسند الھند حضرت شاولی اللہ رحمہ اللہ یا دیگر علمائے کرام نے جو انکو صفات متشابہات قرار دیا ہیں انہوں نے باعتبار مصداق کے کہا ہیں اور جہاں پر علمائے کرام نے کہا ہیں کہ ید متشابہات میں سے ہے ان کا مطلب یہ ہے کہ ید باعتبار مفہوم ومصداق دونوں کے متشابہات میں سے ہے۔

الحاصل:۔ ہماری اصطلاح اس طرح قائم ہوئی ہے کہ وہ الفاظ جو باعتبار مفہوم کے محکمات میں سے ہو انکو ہم محکمات کہتے ہیں اگرچہ من وجہ وہ بھی متشابہات میں سے ہو (یعنی باعتبار مصداق کے)۔

اور وہ الفاظ جن کا استعمال اللہ تعالی کیلئے باعتبار مفہوم و مصداق دونوں کے نا جائز ہو۔جیسے ید۔اس کے متعلق اہل السنّت والجماعت کا اصطلاح یوں قائم آ رہا ہیں کہ سب انکو متشابہات ہی سے تعبیر کرتے ہیں۔

..................☆☆☆..................

……درس نمبر(22)……

عنوان:۔ابن ابی العز

نوٹ:۔مذکورہ درس میں پانچ مباحث کے متعلق گفتگو کریں گے۔

مبحث اول:۔ابن ابی العز کی مختصر حالات۔

مبحث دوم:۔کیا ابن ابی العز حنفی تھے یا مذہب سے برگشتہ ہو گئے تھے؟

مبحث سوم:۔کیا شرح العقیدۃ الطحاویۃ ابن ابی العز کی ہے؟

مبحث چہارم:۔ابن ابی العز اور انکی شرح "شرح العقیدۃ الطحاویۃ "کے بارے میں علماء کے اقوال۔

مبحث پنجم:۔ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں بعض قابل تنقید مقامات۔

مبحث اول:ابن ابی العز کی مختصر حالات

ابن ابی العز کا نام:۔صدرالدین ابوالحسن علی بن علاء الدین علی بن محمد شمس الدین ابن عبداللہ محمد بن شرف الدین ابی البرکات محمد بن الشیخ عزالدین ابی العز صالح بن ابی العز بن وھیب الاذرعی الصالحی الدمشقی،المعروف بابن ابی العز۔

آپ کی ولادت:۔22ذوالحجہ 731ہجری،اور وفات:ذوالقعدہ792ہجری میں ہوئی ہے۔الدرالکامنۃ ص103 ج/4،انباء الغمر ص408 ج/1۔کلاھما للحافظ ابن حجر عسقلانی رحمہ اللہ۔وجیز الکلام فی الذیل علی دول الاسلام للسخاوی ص295 وص296 ج/1۔

ابن ابی العز 749ھ ھجری میں مدرسہ قیمازیہ میں مدرس رہے۔سنہ 777ھ ھجری مدرسہ رکنیہ میں،اورسنہ 784ھ میں مدرسہ عزیہ برّانیہ اورمدرسہ جوہریہ میں تدریس کی خدمت انجام دی۔یہ سارے حنفیہ کے مدارس تھے۔اورسنہ 776ھ ھجری کے اخیر میں حنفیہ کے قاضی بھی رہے۔تاریخ ابن قاضی شھبۃ ص88ج/3وص358۔وص359۔انباءالغمر ص408ج/1۔

نیزابن حجر نے انباء الغمر میں ذکر کیا ہے کہ حسبان میں انھوں نیدرس افتاء اور خطابت کا عہدہ سنبھالا تھا۔اورقاضی ابن شہبہ اپنی تاریخ ص470ج/2میں فرماتے ہیں کہ جامع الافرم میں ان کووالدکی وفات کے بعدخطابت کاعہدہ ملا-

ان کے والد،دادااور پردادا سارے کےسارے حنفی المسلک عالم تھےاوردمشق میں احناف کے متعدد مدارس میں مدرس رہے۔

انکے والدقاضی علی بن محمد بن محمد بن ابی العز مدرسہ معظمیہ،قیمازیہ اورقلیچیہ جوکہ دمشق میں حنفیہ کے مدارس تھے،ان تینوں میں مدرس رہے۔سنہ 746ھ ھجری میں وفات پائی۔(البدایۃ والنھایۃ ص118ج/14)(الدرالکامنۃ ص141ج/4)

ان کیدادامحمد بن محمد بن ابی العز(م:742)امام فقیہ،شاعراورمفتی تھے۔سنہ 694ھ میں مدرسہ معظمیہ میں درس دیناشروع کیا۔(الجواھرالمضیۃ ص338وص339ج/3)

ان کے پردادامحمد بن ابی العزبن صالح مدرسہ مرشدیۃ میں مدرس رہے جودمشق میں حنفیہ کامدرسہ تھا۔(الجواھرالمضیۃ ص244ج/3)

مبحث دوم:۔ ﴿کیا ابن ابی العز حنفی تھے یا مذہب سے برگشتہ ہو گئے تھے؟﴾

غیر مقلدین حضرات کا کہنا ہے کہ ابن ابی العز حنفی تھے اور دلیل میں مندرجہ ذیل امور پیش کرتے ہیں۔

﴿۱﴾ ابن ابی العز کی پیدائش اور نشو ونما حنفی خاندان میں ہوئی، جیسا کہ پہلے گزر چکا ہے۔

﴿۲﴾ ابن ابی العز نے ایسے مدارس میں درس دیا جو کہ حنفیہ کے مدارس تھے۔

﴿۳﴾ حنفیہ کی قضاء کے عہدے پر فائز رہے۔

﴿٤﴾ انہوں نے فقہ حنفی کی معتمد کتاب ھدایۃ پر "**التنبیہ علی مشکلات الھدایۃ**" نامی کتاب لکھی۔

﴿٥﴾ علماء نے ان کی نسبت حنفیہ کی طرف کی ہے، حافظ ابن حجر الدرر الکامنہ میں لکھتے ہیں: علی بن علی بن محمد بن ابی العز الحنفی قاضی القضاۃ بدمشق...... الدرر الکامنۃ ص 301 ج/4۔

علامہ سخاوی لکھتے ہیں، وفی ذی القعدۃ العلامۃ الصدرعلی ابن العلاء علی ابن محمد ابن محمد بن ابی العز الدمشقی قاضیھاالحنفی......

(وجیز الکلام فی الذیل علی دول الاسلام ص 295 وص 296 ج/1)

جواب:۔﴿۱﴾ ابن ابی العز کی پیدائش حنفی خاندان میں ہوئی اور ان کے خاندان کے حنفی المسلک ہونیکی وجہ سے وہ بھی ابتداءً حنفی تھے، البتہ بظاہر ایسا معلوم ہوتاہیکہ بعد میں علامہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کی آراء سے متاثر ہوئے، نیز ان کی تصانیف سے بھی پتہ چلتا ہے کہ وہ حنفی نہ رہے۔

﴿۲﴾ مدارس حنفیہ میں ان کی تدریس کا سبب وراثت تھی، یہ مدارس ان کے خاندان کے علماء کی ماتحتی میں چلتے تھے، چنانچہ والد کی جگہ تدریس وخطابت کا عہدہ ان کیلئے اُس وقت طے کیا جاچکا تھا

جبکہ ان میں اس کام کی اہلیت بھی نہیں تھی۔تاریخ قاضی ابن شہبہ میں ابن ابی العز کے والد کی حالات میں لکھا ہے،توفی فی جمادی الآخرۃ،ودفن بالسفح،وجعلت الخطابة والتدریس باسم ولدہ صدر الدین علی الیٰ حین تاھلہ۔

(تاریخ ابن قاضی شھبۃص470ج/2۔)

اورآگےسن 748ھجری کےحالات میں لکھتے ہیں:ودرّس صدرالدین علی بن القاضی علاءالدین علی بن القاضی شمس الدین ابن ابی العزالمقلب جدہ بالکشك بالقیمازیۃ،وکان عنیت لہ مکان والدہ واستُنِبَ عنه،فلماتاھل درس۔

(تاریخ ابن قاضی شھبۃص503ج/2)

یہ سب بظاہر وراثت ہی ہے۔

(۳) جن حضرات نے ابن ابی العز کی طرف حنفیت کی نسبت کی ہے ممکن ہے کہ ان کے خاندان کے حنفی المسلک ہونے کی وجہ سے ہو،یاابتداء ان کے حنفی ہونے کی وجہ سے ہو۔بعض علماء کا کہنا ہے کہ بظاہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ ابن ابی العز ابتداء حنفی المذھب تھے،البتہ بعد میں ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے متاثر ہوئے اوریہی ان کی کتب خصوصًا شرح العقیدۃ الطحاویۃ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں ابن تیمیہ سے صفحات کے صفحات نقل کیئے،لیکن نسبت ان کی طرف نہیں کی۔نسبت نہ کرنیکی دووجوہات ہوسکتی ہیں۔

(۱) یہ کہ ان کا معاملہ لوگوں کے سامنےکھل نہ جائے،جس کی وجہ سے انھیں وظائف سےمعزول ہونا پڑے۔

(۲) حنفیت کے پردے میں رہ کر ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے مسلک کی نشرواشاعت زیادہ آسان

تھی۔ابن ابی العز کا شاعر علی بن ایبک کے ساتھ واقعہ بھی اس بات کی تائید کرتا ہے کہ وہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ سے متاثر تھے۔مختصر واقعہ یوں ہے کہ شاعر علی بن ایبک الصفدی نے رسولُ اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی مدح میں قصیدہ لامیہ لکھا اور علماء پر پیش فرمایا۔ابن ابی العز نے چند مسائل پر اعتراض کیا۔

﴿۱﴾ توسل بذات النبی صلی اللہ علیہ وسلم کا انکار فرمایا۔

﴿۲﴾ ملائکہ کو آپ علیہ السلام پر فضیلت دی۔

﴿۳﴾ عصمت نبی صلی اللہ علیہ وسلم پر قدح فرمائی۔

اس پر دیار مصر کے علماء نے اور بالخصوص مشائخ حنفیہ نے ابن ابی العز پر انکار فرمایا،معاملہ بڑھتا گیا حتی سلطان تک بات پہنچی،مقدمہ دائر کیا گیا اور پانچ مجالس منعقد ہوئیں،جن کے بعد تمام مشائخ اس بات پر متفق ہو گئے کہ ابن ابی العز کو تعزیر ہونی چاہیئے۔اس پر ابن الشریشی وغیرہ کے فتوے کے مطابق قاضی شافعی نے ان کو جیل میں ڈالنے کا فیصلہ کیا۔جس کو بقیہ قضاۃ نے بھی نافذ کیا۔عزراویہ میں محبوس ہوئے پھر وہاں سے قلعہ منتقل کیئے گئے۔تمام وظائف سے بھی ان کو معزول کیا گیا۔اور آئندہ سال ربیع الاول کے مہینے تک تقریبًا چار مہینے محبوس رہے۔اِس واقعہ کو ابن حجر نے انباء الغمر ص258 ج/1۔میں اور قاضی ابن شھبہ نے اپنی تاریخ ص89 ج/3 وص 91 میں ذکر کیا ہے۔خلاصہ یہ ہے کہ ابن ابی العز نسبتًا حنفی اور حقیقتًا تیمی ولا مذھبی ہیں،اِسی لئے احناف نے تراجم کی کتابوں میں ان کا ذکر نہیں کیا۔غیر مقلدین ابن ابی العز کے حنفی ہونے پر زور لگانے کی وجہ یہ ہے کہ ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ اُن کو مقتدیٰ ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ابن قیم رحمہ اللہ کے عقائد سے بھری پڑھی ہے۔تقریباً 180 مقامات پر ابن ابی العز نے ان

حضرات کی کتب سے عبارت نقل کی ہیں، حتی کہ بعض حضرات نے لکھا ہے کہ اِس کتاب کو ابن تیمیہ رحمہ اللہ ہی کی شرح قرار دی جانی چاہیئے۔اور اِس کتاب کو جو اہمیت وشہرت حاصل ہوئی ہے وہ ابن تیمیہ رحمہ اللہ کے کلام کی وجہ سے ہے۔

غیر مقلدین ابن ابی العز کو حنفی ثابت کر کے گویا ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ابن قیم رحمہ اللہ کے عقائد کو حنفیت اور اہل سنت کا جامہ پہنا کر پیش کرنا چاہتے ہیں۔

عجیب بات تو یہ ہے کہ پوری شرح میں ابن ابی العز نے کہیں بھی ان دونوں حضرات کا نام نہیں لیا ہے۔غیر مقلدین اس کی تاویل کرتے ہوئے اسے مصلحت پر محمول کرتے ہیں، جبکہ دوسرے حضرات نے اسے سرقہ وخیانت کیا ہے۔علاوہ ازیں ابن ابی العز نے یہ کام اِس لئے کیا تاکہ مذہب حنفی کے پردے میں رہتے ہوئے تیمی عقائد کی نشرواشاعت کریں اور حنفی عقائد کو متزلزل اور حنفی حضرات کو فتنہ میں ڈالیں۔وہابی حضرات ان کے اس فعل پر خوشی کا اظہار کرتے ہیں انہوں نے اس شرح کی وجہ سے بڑی خدمات کی ہیں۔ یہ کتاب ان کے جامعات میں ومدارس میں پڑھائی جاتی ہے۔

ایک غیر مقلد عالم نے ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ کے مصادر جمع کیے ہیں۔

وہ اِس نتیجے پر پہنچے ہیں کہ اس شرح میں 178 مقامات پر عبارات ابن تیمیہ رحمہ اللہ اور ابن قیم رحمہ اللہ کی کتابوں سے مأخوذ ہیں۔(مصادر ابن ابی العز فی شرح العقیدۃ الطحاویۃ اعداد: الدکتور عبدالعزیز بن محمد بن علی آل عبداللطیف)

بہر حال ابن ابی العز اس حیثیت سے حنفی ہیں کہ وہ حنفی خاندان میں پیدا ہوئے اور ابتدائی تعلیم مشائخ حنفیہ سے حاصل کی ; لیکن ان کی آراء عقائد اور تصانیف کے لحاظ سے ان کو حنفی کہنا مشکل

ہے;اس لئے کہ ان میں مذہب کے اصولوں سے مخالفت ملتی ہے،حتی کہ ان کے زمانے میں علماء حنفیہ ہی نہیں بلکہ مذاہب اربعہ کے علماء نے ان پر انکار فرمایا اور تعزیرًا انھیں جیل بھیجا گیا،لہذا اگرچہ وہ خاندانی لحاظ سے اور ابتداء حنفی تھے،لیکن ان کے قول کو معتمد علیہ نہیں سمجھا جاسکتا اور ان کے اقوال مذہب کی نمائندگی نہیں کرسکتے،اگر وہ جمہور علماء کے موافق ہوں تو مقبول ہیں،ورنہ نہیں۔

مبحث سوم:۔﴿کیا شرح العقیدۃ الطحاویۃ ابن ابی العز کی ہے؟﴾

شرح العقیدۃ الطحاویۃ جو غیر مقلدین کے یہاں مشہور ہے اس کی نسبت ابن ابی العز کی طرف مشکوک ہے۔سب سے پہلے جس مخطوطے سے کتاب مکۃ المکرّمہ میں مطبوع ہوئی وہ مؤلف کے نام سے عاری تھا۔اس کی تحقیق کرنے والے حضرات نے کشف الظنون سے عقیدۃ الطحاویۃ کے تمام شراح کے ناموں کو نقل کیا جن کی تعداد سات تھی۔ان میں ابن ابی العز کے بارے میں فرمایا کہ ہمارا غالب گمان ہے کہ اس کتاب کے شارح ابن ابی العز ہی ہیں۔ راجعنامافی ایدینامن کتب التراجم والفنون،فلم نجد مایمکننا معه الجزم بنسبة لشخص بعینه،وانانثبت هنااسماء شارحی هذه العقیدة الذین عدهم صاحب کشف الظنون وهم سبعة.......ومنهم صدرالدین علی بن محمد بن ابی العز الاذرعی الدمشقی الحنفی المتوفی سنة 746ه وهوالذی یترجح الظن انه الشارح۔ مقدمة الناشر۔

(شرح الطحاویۃ لابن ابن العزص15و16)

علامہ زاہد کوثری رحمہ اللہ،،الحاوی فی سیرۃ الامام ابی جعفر الطحاوی کی تعلیق میں فرماتے ہیں،وطبع شرح لمجهول ینسب الی المذهب الحنفی زورًاینادی صنع یده بانه جاهل

بھذاالفن۔۔۔

(تعلیق العلامۃ محمدزاھد الکوثری علی الحاوی فی سیرۃ ابی جعفرالطحاوی ص38 المکتبۃ الازھریۃ)

البتہ دیگر بہت سے علمائے کرام نے شرح العقیدۃ الطحاویۃ کی نسبت ابن ابی العزکی طرف کی ہے۔لہذاابن ابی العزکا شارح ہونا ممکن تو ہے لیکن یقینی وقطعی بات نہیں اورشرح کی نسبت ان کی طرف تخمینی اوراجتہادی ہے۔

مبحث چہارم:۔ابن ابی العزاورانکی شرح "شرح العقیدۃ الطحاویۃ "کے بارے میں علماء کے اقوال:۔

《۱》ملاعلی قاری رحمہ اللہ نے الفقہ الاکبرکی شرح میں کئی مسائل کے تحت ابن ابی العزپرسخت الفاظ میں تنقیدفرمائی ہے،چنانچہ ایک جگہ فرماتے ہیں،وقد تواترت احادیث فی اثبات الرویۃ تواتراًمعنویّاً،فیجب قبولھانقلاً ولایلتفت الی مایتوھمہ اھل البدعۃ عقلاً،ولقد اخطا شارح عقیدۃ الطحاوی فی ھذہ المسالۃحیث قال:فھل یعقل رویۃ بلامقابلۃ، وفیہ دلیل علی علوہ خلقہ،انتھی.وکانہ قائل بالجھۃ العلویۃ لربہ، ومذھب اھل السنۃ والجماعۃ انہ سبحانہ لایری فی جھۃ،وقولہ علیہ الصلوٰۃ والسلام،،سترون ربّکم کما ترون القمرلیلۃ البدر،،تشبیہ للرویۃ بالرویۃ فی الجملۃ،لاتشبیہ المرء بالمرء من جمیع الجوہ۔(منح الروض الازھر فی شرح الفقہ الاکبرص250)

یعنی اہل السنۃ اللہ تعالٰی کے دیدار کے قائلین ہیں بغیرکسی جہت وسمت کے۔جبکہ ابن ابی العزاللہ تعالٰی کوایک مخصوص جہت یعنی اُوپر مانتے ہیں۔حالانکہ یہ اہل السنّت والجماعت کاعقیدۃ نہیں ہیں۔

ملاعلی قاری رحمہ اللہ دوسری جگہ لکھتے ہیں۔والحاصل ان الشارح یقول بعلوالمکان مع نفی التشبیہ، وتبع فیہ طائفۃ من اھل البدعۃ ۔(منح الروض الازھر فی شرح الفقہ الاکبر ص334)

﴿۲﴾ علامہ زبیدی رحمہ اللہ اتحاف السادۃ المتقین میں لکھتے ہیں کہ خوب غور وفکر کے بعد میں اِس نتیجے پر پہنچا ہوں کہ ابن ابی العز کا کلام امام صاحب کے مذہب کے اصولوں کے خلاف ہے، بلکہ اس میں علمائے اہل سنت کی تر دید ہے، گویا انہوں نیا جماع کی مخالفت کی ہے اور نصاری کیا قوال کواہل سنت کا قول بنایا ہے۔ولماتاملتہ حق التامل وجدتہ کلامًا مخالفًالاصول مذھب امامہ،وھو فی الحقیقۃ کالردعلٰی ائمۃ السنۃ کانہ تکلم بلسان مخالفین وجازف عن الحدودحتی شبہ قول اھل السنۃ بقول النصاری فلیتنبہ لذلک. (اتحاف السادۃ المتقین ص146ج/2۔)

﴿۳﴾ابن قاضی شھبہ نے اپنی تاریخ ص 89۔91 ج/3 میں ابن ابی العز کے محاکے کا وہی قصہ ذکر کیا ہے جو حافظ ابن حجر رحمہ اللہ نیا انباء الغمر میں لکھا ہے،جس کا ذکر پہلے گزر چکا ہے۔حافظ ابن حجر رحمہ اللہ مذکورہ قصے کے بارے میں لکھتے ہیں، وان العلماء بالدیارالمصریۃ خصوصًااھل مذھبہ من الحنفیّۃ انکرواذلك۔(انباءالغمر ص258ج/1)

﴿٤﴾ شیخ حسن بن علی السقاف بھی سختی سے ان پر رد کرتے ہیں; بالخصوص ان کے رسالے "تھنئۃ الصدیق المحبوب "التندیدبمن عددالتوحید "اورعقیدۃ الطحاویۃ کی شرح میں مذہب حنفی کی طرف ان کی نسبت کو غلط قرار دیا ہے اور اُن کی شرح کے قابل تنقید مسائل کی نشاندہی بھی فرمائی ہے۔

یادرہے کہ شیخ حسن سقاف کی بعض آراء سے ہم متفق نہیں،ہم ان کو مقتدی نہیں سمجھتے۔عقائد

واُصول کے علاوہ ابن ابی العز کے فقہی تفردات وشذوذ بھی کافی ہیں جوان کی کتاب "التنبیه علی مشکلات الهدایة "سے واضح ہوتے ہیں؟ بلکہ وہ تو تقلید شخصی کے قائل ہی نہیں تھے اورانہوں نے تقلید شخصی کے رد میں "الاتباع" نامی رسالہ تصنیف فرمایا۔

﴿محقق العصر مولانا سجاد حجابی صاحب دامت برکاتھم العالیة اپنی تحقیق کے مطابق فرماتے ہیں﴾

ابن ابی العز رحمہ اللہ کا نظریۂ تقلید بھی مذاہب اربعہ متبوعہ سے کئی مواضع پر متصادم ہے۔ملا معین سندھی نے جب دراسات اللبیب ص 149 پر ابن ابی العز کے اس قول" کسی معین امام کی تقلید کو لازم قرار دینے والا جاہل اور گمراہ ہے۔"سے اپنے لیے استدلال کیا،تو علمائے اہل حق نے اِس پر مدلل تنقید کی،چنانچہ محدث کبیر عبداللطیف سندھی رحمہ اللہ نے"ذب ذبـــــــاب الـدراســات"ص 431ج1 میں ابن ابی العزاور معین سندھی کا مدلل جواب دیا۔اہل علم حضرات اس کا ضرور مطالعہ فرمائیں۔

علامہ عبداللطیف سندھی رحمہ اللہ ابن ابی العز کی عبارت کا جواب دینے کے بعد فرماتے ہیں:علـی ان افـراط ابـن ابـی الـعـزفـی مـخـالـفـة المذاهب من الامورالمعلومةعندعلماء الفرق الاربعة.فلايلتفت الى قوله هذا ۔(ذب ذباب الدراسات ص432ج/1)

مشائخ حنفیہ میں سے علامہ قاسم بن قطلو بغا نے ابن ابی العز کی کتاب "التـنبیه علی مشکلات الهــــــداية" کا مستقل جواب تحریر فرمایا ہے جو اجوبۃ عن اعتراضات ابن ابی العز" کے نام سے معروف ہے۔

مبحث پنجم:۔ ابن ابی العز کی شرح العقیدۃ الطحاویۃ میں بعض قابل تنقید مقامات

﴿۱﴾ ابن ابی العز کہتے ہیں۔القدیم لیس من اسماء اللہ تعالیٰ
(شرح العقیدۃ الطحاویۃ ص77ج/1)

جبکہ اہل سنت والجماعت کے نزدیک قدیم اللہ تعالی کے اسماء میں سے ہے اور یہ اسم اللہ تعالی کے اسماء میں سے ایک طویل حدیث کے اندر آیا ہیں۔

مثلاً"**النور، المنیر، التّام، القدیمُ، الوتر، الاحد، اَللّٰہُ الصمدالذی لم یلدولم یولد**۔(سنن ابن ماجہ رقم:3861،کتاب الدعاء;باب اسماءاللہ عزوجل۔

﴿۲﴾ ابن ابی العز کلام نفسی کا منکر ہے کہتے ہیں کہ اللہ تعالٰی کا کلام حروف واصوات سے مرکب ہیں۔شرح العقیدۃ الطحاویۃ ص185۔197۔198

جبکہ اہل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں کہ:**کلام اللہ تعالٰی لیس حروفاًواصواتًا**:اِسی طرح جمہور علمائے کرام فرماتے ہیں:الحروف والاصوات مخلوقۃ نحتاج الیھاللتفاھم والتخاطب،وکلام اللہ تعالی مستغنٍ عنھا۔ یعنی اللہ تعالٰی کا کلام حروف وآواز سےپاک ہیں کیونکہ حروف واصوات تو مخلوق ہیں۔

ہم مخلوق انکی طرف تفاھم وتخاطب کیلئے محتاج ہیں جبکہ اللہ تعالٰی کا کلام ان سے مستغنی ہے۔ابن ابی العزنے ابن تیمیہ کی اتباع کرتے ہوئے یہ بات کہی ہے کہ اللہ تعالٰی کا کلام حروف واصوات سے مرکب ہی۔

﴿۳﴾ ابن ابی العز وہ آیات مبارکہ جس میں تمثیل ظاھرًا معلوم ہوتی ہیں میں تاویل کی نفی کرتے ہیں اور ید کی قدرت کیساتھ تاویل کرنے کے منکر ہے۔

جبکہ اھل السنۃ والجماعۃ کہتے ہیں۔اختار المتقدمون احیانًا والمتاخرون عامة التاويل حفظًا لعامة الناس من التشبيه و التمثيل و التجسيم و التجسيد:

قال الشيخ خليل احمد سهارنفوری فی المهند فی امثال قوله تعالٰی (الرحمٰن على العرش استوى) قولنا فی امثال تلك الايات ان نومن بها، ولا يقال: كيف، و نومن بان الله تعالٰی متعال عن صفات المخلوقين، وعن سمات النقص و الحدوث، كما هو راى القدماء. و امّا ما قال المتاخرون من ائمتنا فی تلك الآيات فهم يولونها بتاويلات صحيحة تسوغ لغةً و شرعًا بانه يمكن ان يكون المراد عن الستوا ئالاستلاء، و عن اليد القدرة اِلى غيرذلك و اما الجهة و المكان فلايجوز اثباتهما لله تعالٰی۔

(المهند على المفند ،السوال الثالث عشر، والسوال الرابع)(۴) یثبت الحد والجھۃ للہ تعالٰی۔

(شرح العقیدۃ الطحاویۃ ص263 ج/1)

یعنی ابن ابی العز اللہ تعالٰی کیلئے حد اور جہت کا اثبات کرتے ہیں۔جبکہ یہ اہل سنت والجماعت کاعقیدۃ نہیں ہیں۔

و نقول يستحيل ثبوت الحد و الجهة لله تعالٰی، فالحد يكون للاجسام و الاجرام و الاعراض، والله تعالٰی منزه عن ان يكون جسمًا اوعرضًا، و كذلك الجهة بايكون له يمين او شمال اوفوق او تحت اوقدام او خلف مستحيل على الله تعالٰی، لانه لو كان كذلك لكان جسمًا اوعرضًا، كذا فی تهذيب شرح السنوسية۔

(اُم البراھین ۔ص42 للشیخ سعید فودہ)

قال العلامة القاری فی ضوء المعالی فيه رد على المعتزله و القدرية ان الله فی كل

مکان،وعلی المشبهةوالکرامیة انه علی العرش سبحانه و تعالیٰ۔

(ضوءالمعالی ص 27۔)

﴿۵﴾ یقول ابن العز:اللہ تعالیٰ فوق العرش فوقیۃً مکانیۃً۔(شرح العقیدۃ الطحاویہ ص 343 وص 375ج/2)

و نحن نقول کما قال الناظم فی الشعر۔۔۔

ورب العرش فوق العرش لکن۔۔۔بلاوصف التمکن واتصال۔

قال جعفرالصادق کمافی الرسالة القشیریة:من زعم ان الله فی کل شیء اومن شیء اوعلی شیء،فقد اشرك،اذلوكان علی شیء لکان محمولاًولوكان فی شیء لکان محصورًا،ولوكان من شیء لکان مُحدَثًا۔(کذافی رسائل السقاف۔)

ومعنٰی قوله تعالیه:(وهوالقاهرفوق عباده)فوقية القدرة والعظمة ومعنٰی قوله تعالیٰ(امنتم من فی السماء)من عظمه شانه فی السماء والاستواء علی العرش كناية عن استوائحكومته،وبدئهابخلق الكائنات كمايقال:جلس السلطان علی السرير اوالكرسی اوالاستوائبمعنی استيلاء وامماالاستواء بمعنی الاستقرارفمن صفات الاجسام،ولوحملناهذه الآية علی الظاهرلتعارضت هذه الآية باالايات الكثيرة الاخریٰ،كقوله تعالیٰ (ونحن اقرب اليه منكم ولكن لاتبصرون)وقال (اننی معكما اسمع واریٰ۔

وقال (والله معكم)وقال(مايكون من نجوی ثلاثة اِلّاهورابعهم ولاخمسة اِلّاهوسادسهم ولاادنی من ذلك ولااكثراِلّاهو معهم اين ماكانو)وقال(وهوالذی فی

السمائِالٰہُ وفی الارض اِلٰہُ)والفوقیة الحسیة لیست بکمالٍ فربمایکون الغلام والخادم فوق الحصن،والمولی اوالمالك فی التحت۔

﴿٦﴾ ابن ابی العزرحمہ اللہ توسل بالذوات الصالحۃ کامنکر ہے دیکھئے(شرح العقیدۃ الطحاویۃ ص95ص298)

جبکہ اہل سنت والجماعت توسل بالذوات الصالحہ کوجائزمانتے ہیں بخاری شریف کی روایت ہے انس بن مالک،روایت کرتے ہیں کہ جس وقت قحط کازمانہ آیاتوحضرت عمررضی اللہ عنہ نے حضرت عباس رضی اللہ عنہ کےتوسل سےاستسقی کیا۔فرمایااللّٰھم انّاکنانتوسل الیك بنبیّنا فتَسُقینُا،وانانتوسل الیك بعم نبینافاسقنافَیسقون۔

(صحیح البخاری رقم1010باب سؤال الناس الامام الاستسقاء)

﴿٧﴾ابن ابی العزرحمہ اللہ لکھتے ہیں۔"ان الولیدبن عقبة کان یشرب الخمر

(شرح العقیدۃ الطحاویۃص532ج/1)

جبکہ اہل سنت والجماعت کہتے ہیں:کان ولید بن عقبةمن صغارالصحابة، وکان من خیارالولاۃ علی الکوفة محبوباًعندالناس،ولم یکن یشرب الخمر بل ھذا اتھام بعض الظالمین و کذب و افتراء۔

نوٹ:۔مزید تفصیل کیلئے بدراللیالی شرح بدءِالاُمالی ج1 ملاحظہ فرمائیں۔

﴿٨﴾ ابن ابی العزرحمہ اللہ صفات ومتشابہات میں تفویض کومعانی کاانکارسمجھتے ہیں۔لکھتے ہیں:التفویض فی المتشابھات جحدلمعانیھا۔ (شرح العقیدۃ الطحاویۃص785ج/2)

حالانکہ اہل سنت والجماعت کانظریہ یہ ہے کہ!التفویض صحیح و حق عندالجماھیر،قال

عبدالله بن وهب، کناعندمالك فدخل رجل فقال یااباعبدالله(الرحمن علی العرش اِستویٰ) کیف اِستویٰ؟فاطرق مالك فاخذته الرحضاء،ثم رفع راسه فقال!الرحمن علی العرش اِستویٰ کماوصف به نفسه،ولایقال:کیف،وکیف عنه مرفوع،ومااراك اِلّاصاحب بدعة۔

(فتح الباری ص13،ص306،ص307۔)

وسُئِل الاوزاعی ومالك والثوری واللیث بن سعدعن الاحادیث التی فیهاالصّفة فقالوا:امروهاکماجائت بلاکیف۔(فتح الباری ص407ج13/)

وقلت:معنی الامرار:امرارهاعلی اللسان،والتلاوة من غیرتامل وخوض فی المعنی والتاویل مع تنزیه الله تعالیٰ عن التشبیه والتمثیل۔

(بحوالہ۔بدرُاللیالی شرح بَدْ ءِ الامالی فی علم العقائد ص53 ج1 للشیخ مفتی رضاءالحق حفظہ اللہ تعالیٰ شیخ الحدیث ومفتی دارالعلوم زکریا،جنوبی افریقہ)

مذکورہ بالاتفصیل سے یہ بات اظہرمن الشّمس ہوگء کہ نہ تو ابن ابی العزمعتبرشخصیت ہے اور نہ ہی اُسکی کتاب شرح العقیدۃ الطحاویۃ کوئی مستندکتاب ہے لہذا غیرمقلدین ہمارے اُوپربطورالزام ابن ابی العزکی عبارات پیش نہ کریں کیونکہ احناف کے ہاں یہ معتبرومستندشخصیت نہیں ہیں۔

......تمت بالخیر......

..................☆☆☆..................

مؤلف کتاب کا مختصر تعارف

نام : ثناءاللہ صفدر

فاضل : جامعہ مدنیہ لاہور

تخصص فی التحقیق والدعوۃ مرکز اہل السنّت والجماعت سرگودھا سن 2010

بیعت :۔ ولی کامل نمونہ اسلاف مولانا مفتی محمد حسن صاحب دامت برکاتہم العالیہ

مذہب ومشرب :۔ اہل السنّت والجماعت حنفی دیوبندی حیاتی

مشہور اساتذہ کرام

☆علامہ خالد محمود (پی ایچ ڈی لندن)۔

☆الشیخ مولانا ولی الحق صدیقی صاحب دامت برکاتہم العالیہ (ننگرہار افغانستان) شاگرد خاص شیخ الاسلام مولانا سید حسین احمد مدنی صاحب۔ ☆علامہ عبدالغفار ذہبی صاحب۔

☆متکلم اسلام مولانا محمد الیاس گھمن صاحب۔

☆الشیخ مولانا مفتی محمد زرولی خان صاحب۔ ☆مولانا منیر احمد منور صاحب۔

☆مولانا قاضی حمید اللہ جان صاحب۔

......تالیفات......

(1)تریاق سلیم "یعنی منکرین اجماع وقیاس سے اصولی بحث کیسے کی جائے؟......

(2)تنویرالافہام فی بعض مسائل علم الکلام......

(3)التحقیقات الصفدریہ فی مسائل العلوم الغیبیۃ......

(4)معاصرفرقوں کا تعارف......

(5)فضائل اعمال پراعتراضات کاعلمی وتحقیقی جائزہ......

(6)تنظیم فکرولی اللہی کےعقائدونظریات پرایک نظر......

(7)مقالات صفدردوجلد......

(8)برصغیرکےآٹھ مشہورتفاسیرکاتحقیقی وتنقیدی جائزہ......

......................☆☆☆......................

﴿مصادر﴾

(۱) قرآن مجید۔

(۲) بخاری شریف۔

(۳) مسلم شریف۔

(۴) ابوداود۔

(۵) ترمذی۔

(۶) نسائی۔

(۷) ابن ماجہ۔

(۸) مؤطاء امام مالک۔

(۹) مشکوۃ شریف۔

(۱۰) تفسیر ابن جریر۔

(۱۱) تفسیر احکام القرآن للجصاص۔

(۱۲) معالم التنزیل للشیخ امام محی السنۃ۔

(۱۳) تفسیر سمرقندی۔

(۱۴) تفسیر المدارک، للامام النسفی

(۱۵) تفسیر بیضاوی۔

(۱۶) ام البراھین ، للشیخ امام ابوعبداللہ محمد بن یوسف سنوسی۔

(۱۷) تاج العروس فی شرح القاموس، للعلامہ سید مرتضی زبیدی۔

(۱۸) اتحاف السادۃ المتقین بشرح احیاء علوم الدین، للشیخ سید مرتضی زبیدی۔

(۱۹) شرح العقائد۔ للعلامہ تفتازانی۔

(۲۰) رائحۃ الجنۃ شرح اضاحۃ الدجنۃ، للشیخ عبدالغنی نابلسی۔

(۲۱) لسان العرب، لابن منظور افریقی۔

(۲۲) فتح الباری، لابن حجر۔

(۲۳) الاسماء والصفات، للبیھقی۔

(۲۴) سیر اعلام النبلاء، للذھبی۔

(۲۵) المسایرۃ فی العقائد المنجیۃ، لابن ھمام۔

(۲۶) المسامرہ شرح المسایرۃ، لابن ابن ابی الشریف۔

(۲۷) التمھید لابن عبدالبر۔

(۲۸) الفقہ الاکبر۔

(۲۹) التعرف بمذھب اہل التصوف، للامام محمد ابراھیم بن یعقوب البخاری الکلابازی۔

(۳۰) روضۃ الناظر وجُنۃ المناظر، لابن قدامہ۔

(۳۱) مسند احمد۔

(۳۲) سنن الدارمی۔

(۳۳) معجم الصحابۃ۔

(۳۴) التلخیص الحبیر، لابن حجر۔

(۳۵) معتقد اہل الحدیث، للشیخ صابونی رحمہ اللہ۔

(۳۶) مجموع الفتاوی، لابن تیمیہ۔

(۳۷) ذم التاویل، لابن قدامہ المقدسی الحنبلی۔

(۳۸) بحر الکلام فی علم الکلام، للنسفی۔

(۳۹) الحقائق الجلیۃ، للامام محمد بن محبوب خادم ابی عثمان المغربی۔

(۴۰) عقیدۃ الجزولی، للامام محمد بن سلیمان الجزولی۔

(۴۱) تھذیب التھذیب، لابن حجر۔

(۴۲) تقریب التھذیب، لابن حجر۔

(۴۳) شرح المواقف۔ للعلامہ تفتازانی النسفی۔

(۴۴) تدریب الراوی، للسیوطی۔

(۴۵) صحیح ابن حبان۔

(۴۶) اعلاء السنن للظفر احمد عثمانی۔

(۴۷) معارف السنن، للشیخ بنوری۔

(۴۸) اشارات المرام، للعلامہ کمال الدین البیاضی۔

(۴۹) شرح العقیدۃ الطحاویہ۔

(۵۰) مقالات الکوثری۔

(۵۱) جلاء العینین فی محاکمۃ الاحمدین ای احمد بن حجر الھیتمی واحمد عبد الحلیم بن تیمیہ۔

(۵۲) المواقف۔

(۵۳)القواعدالکشفیۃ لمعانی الصفات الالٰھیۃ،للامام الشعرانی۔

(۵۴)لوامع انوارالبھیۃ،للامام السفارینی۔

(۵۵)مفتاح السعادۃ ومصباح السیّادۃ،للعلامہ طاش کبری زادہ۔

(۵۶)دفع شبہ التشبیہ،للابن جوزی۔

(۵۷)اساس التقدیس،للامام الرازی۔

(۵۸)ایضاح الدلیل فی قطع حجج التعطیل،للامام بدرالدین ابن الجماعۃ۔

(۵۹)البدایہ من الکفایۃ،للامام نورالدین الصابونی۔

(۶۰)المسائل الخلافیۃ بین الاشاعرۃ والماتریدیۃ،لابن کمال پاشا۔

(۶۱)القصیدۃ النونیۃ،لتاج الدین السبکی الشافعی۔

(۶۲)نظم الفرائد وجمع الفوائدفی بیان مسائل التی وقع فیھا الاختلاف بین الاشعریۃ والماتریدیۃ،للعلامہ عبدالرحیم۔(۶۳)المعروف بالشیخ زادہ شارح بیضاوی۔

(۶۴)طبقات الشافعیۃ الکبری لسبکی رحمہ اللہ۔

(۶۵)الفرق بین الفرق،للشیخ ابومنصورالبغدادی۔

(۶۶)مرقاۃ المفاتیح شرح مشکوۃ المصابیح،لملاعلی قاری۔

(۶۷)معیدالنعم ومبیدالنقم،لشیخ تاج الدین السبکی۔

(۶۸)النبراس،علی شرح العقائد۔

(۶۹)التعریفات للجرجانی۔

(۷۰)محاضرات،شیخ سجادالحجابی۔

(۷۱)بدراللیالی شرح بدءالامالی،لشیخ مفتی رضاءالحق مفتی اعظم افریقہ۔

(۷۲)القواعدفی العقائد،مولا ناالیاس گھمن۔

(۷۳)التحقیق الجلی۔مولا نامفتی ندیم۔

(۷۴)مختصرالعلوللعلی الغفار،للشیخ ناصرالدین البانی غیرمقد۔

(۷۵)اعتقاداہل السنۃ،ناصرالدین البانی غیرمقلد۔

(۷۶)تبلیغی جماعت کےعقائد،طالب الرحمٰن غیرمقلد۔

(۷۷)قرآن مخلوق نہیں اوراللہ عرش پرہے،زبیرعلی زئی غیرمقلد۔

(۷۸)سبیل الرسول،مولا ناشعیب داودارشدغیرمقلد۔

(۷۹)تحفۃ الاحوذی،للعلامہ مبارکپوری غیرمقلد۔

(۸۰)فتاوی حصاریۃ،مولا ناعبدالقادرحصاروی غیرمقلد۔

(۸۱)ہدیۃ المھدی،للنواب وحیدالزمان غیرمقلد۔

(۸۲)عقائدعلماءدیوبند،طالب الرحمٰن غیرمقلد۔

(۸۳)عقیدہ مسلم،محمدیحیٰ گوندلوی غیرمقلد۔

..................☆☆☆..................